



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2019

---

## **conexus 2: Irrtum und Erkenntnis**

Edited by: Rother, Wolfgang

**Abstract:** Irrtum und Erkenntnis sind auf den ersten Blick Gegensätze. Irrtümer entstehen aus falschen Annahmen oder falschen Schlussfolgerungen; Erkenntnisse hingegen sind Momente innerhalb eines Prozesses, der zu gesichertem Wissen führen soll. Erkenntnisse sind wissenschaftlich, Irrtümer nicht - so die landläufige Meinung. Doch die Geschichte zeigt, dass grosse Irrtümer genauso zur Wissenschaft und zum Fortschritt gehören wie bahnbrechende Erkenntnisse. Und Erkenntnisse ihrerseits sind bedingt, von Interessen geleitet (Habermas) und erweisen sich oft als Irrtümer, Irrtümer hingegen zuweilen als nützlich für die Forschung. Im vorliegenden Band wird das Thema Irrtum und Erkenntnis aus wissenschaftstheoretischer Perspektive beleuchtet und in Studien aus Theologie und Philosophie, Geschichte und Politik, Literatur und Kunst, Medizin und Pharmazie illustriert.

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.001>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-174760>

Edited Scientific Work

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) License.

Originally published at:

conexus 2: Irrtum und Erkenntnis. Edited by: Rother, Wolfgang (2019). Zürich: Hauptbibliothek Open Publishing Environment (HOPE).

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.001>

conexus 2/2019

# Irrtum und Erkenntnis

Herausgegeben von Wolfgang Rother

Publikationen der fortgeschrittenen  
Forschenden und Lehrenden  
der Universität Zürich

Publiziert mit Unterstützung der Hochschulstiftung der Universität  
Zürich und der Privatdozenten-Stiftung der Universität Zürich

© 2019 conexus. Publikationen der fortgeschrittenen Forschenden  
und Lehrenden der Universität Zürich

Alle Beiträge dürfen im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 –  
Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine  
Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



conexus 2 (2019)

<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.001>

ISSN 2673-1851

# conexus

## Publikationen der fortgeschrittenen Forschenden und Lehrenden der Universität Zürich

Herausgeber

[Prof. Dr. Wolfgang Rother](#)

Philosophisches Seminar

Redaktionskommission

[Prof. Dr. Jan-Andrea Bernhard](#)

Theologische Fakultät

[Prof. Dr. Michael Hässig](#)

Vetsuisse-Fakultät

[PD Dr. Sabine Hoidn](#)

Institut für Erziehungswissenschaft

[PD Dr. Malcolm MacLaren](#)

Rechtswissenschaftliche Fakultät

[Prof. Dr. Matthias Neugebauer](#)

Theologische Fakultät

[Prof. Dr. Stephan R. Vavricka](#)

Medizinische Fakultät

[Prof. Dr. Ulrike Zeuch](#)

Deutsches Seminar

# Inhalt

---

Wolfgang Rother	
Vorwort .....	1–7
Sabrina Müller und Jasmine Suhner	
Eine Frage der Relation. Praktisch-theologische Annäherungen an die Frage nach Irrtum und Erkenntnis .....	8–24
Henriette Haas, Manja Djordjevic and Ann van Ackere Tarski and the intricacies of reasoning under uncertainty .....	25–51
Michael Hässig	
Ungenauere Erkenntnis? Die Bedeutung von Wahrscheinlichkeit für die medizinische Praxis .....	52–62
Thomas D. Szucs und Tämer El Saadany «Learning and Confirming» in Pharmaforschung und -entwicklung. Von Sackgassen und Durchbrüchen .....	63–76
Isabella Sudano	
Cholesterin und Atherosklerose – landläufige Irrtümer und wissenschaftliche Erkenntnisse .....	77–89
Erich Bryner	
Irrtum und Vergebung. Gedanken zu Dostojewskis «Grossinquisitor» .....	90–113
Ulrike Zeuch	
Literatur und Wahrheit – Fluchtgeschichten .....	114–144
Matthias Neugebauer	
Jesus, Nietzsche und Trump. Wahrheit, Irrtum und Lüge in Religion, Philosophie und Politik .....	145–174

## V Inhalt

Christian Koller

Irrtum, Erkenntnis und Interessen. Die Erinnerung  
an den schweizerischen Landesstreik zwischen  
Geschichtswissenschaft und Memorialpolitik ..... 175–195

Malcolm MacLaren

The European Union as mistake – realizations of  
European unity ..... 196–211

Barbara von Orelli-Messerli

Gottfried Sempers Annäherung an den Salomonischen  
Tempel ..... 212–245

Wolfgang Rother

Widersprüchliche Selbstidentität oder Nichtidentisches?  
Zur Kritik eines Grundkonzepts der Spätphilosophie  
Nishida Kitarōs ..... 246–261

## Wolfgang Rother

### Vorwort

---

Ernst Mach charakterisiert seine 1905 erschienene Aufsatzsammlung *Erkenntnis und Irrtum* im Untertitel als *Skizzen zur Psychologie der Forschung*. In dieser psychologischen Perspektive rückt die Verbindung von Subjektivem und Objektivem im Erkenntnisprozess ins Blickfeld. Wie brisant diese Verbindung ist, zeigt sich in der Phänomenologie des Irrtums. Wenn ich irre, behaupte ich nicht einfach Falsches; vielmehr bin ich mir gewiss, dass das, was ich behaupte und zu erkennen glaube, wahr ist. Im Irrtum sind die objektive Falschheit meiner Behauptung und meine subjektive Überzeugung von ihrer Wahrheit auf geradezu fatale Weise miteinander verschlungen. Meinen Irrtum kann ich, wenn überhaupt, immer erst ex post als solchen erkennen.

Wenn Kant gegen Ende der *Kritik der reinen Vernunft* die Aufgabe der Philosophie weniger darin sieht, die Wahrheit zu erkennen, als vielmehr darin, Irrtümer zu verhüten, bringt er zweierlei zum Ausdruck: zum einen die grundlegende Defizienz des Irrtums und zum anderen die Furcht vor ihm. Ganz anders Hegels Perspektive: Die Furcht zu irren, schreibt er in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*, sei schon der Irrtum selbst, und die Furcht vor dem Irrtum sei in Wirklichkeit Furcht vor der Wahrheit. Kant reproduziert das traditionelle Modell, dass Erkenntnis und Irrtum Gegensätze seien, dass Erkenntnisse wissenschaftlich seien, Irrtümer hingegen nicht, und dass Irrtümer deshalb um jeden Preis zu vermeiden seien. Wenn Hegel nun gewissermassen für den Mut zum Irrtum plädiert, dementiert er dessen Defizienz und hebt seine positive Bedeutung im Erkenntnisprozess hervor. In dieser Sicht gehören

grosse Irrtümer in gleicher Weise zur Wissenschaft und zum Fortschritt wie bahnbrechende Erkenntnisse. Und Erkenntnisse, Theorien bleiben nur so lange wahr, bis sie sich ihrerseits als Irrtümer erweisen.

Dieser positive Blick Hegels auf den Irrtum im Erkenntnisprozess hat uns dazu bewogen, die Reihenfolge der Schlüsselbegriffe des Buchs von Mach umzukehren. So lautet der Titel der vorliegenden zweiten Nummer von *conexus*, an der Kolleginnen und Kollegen aus Theologie und Philosophie, Geschichts- und Rechtswissenschaft, Psychologie und Medizin, Literaturwissenschaft und Kunstgeschichte mitgewirkt haben: *Irrtum und Erkenntnis*.

Wie grundlegend das Streben nach Erkenntnis und ineins damit die menschliche Irrtumsfähigkeit – wie das Böse letztlich der Preis menschlicher Freiheit – für die Entstehung von Kultur und Zivilisation ist, zeigt die biblische Schöpfungsgeschichte, die auf menschlicher Erkenntnis über den Menschen gründet. Im Ausgang davon, was im Genesismythos über Erkenntnis erzählt wird, argumentieren Sabrina Müller und Jasmine Suhner in ihren praktisch-theologischen Reflexionen für eine Hermeneutik der Erkenntnis, die sie als komplexes Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch fassen – menschliche Erkenntnisfähigkeit verdankt sich dem vorgängigen Erkanntwordensein und Anerkanntsein durch Gott – und in den praktischen Kontext konkreter Lebensphänomene stellen. Aus kritisch-reformierter Sicht ist das theologische Dogma nicht ein Gesetztes und Statisches, sondern ein Kampfplatz, auf dem um Wahrheit und Erkenntnis mit dem permanenten Risiko des Irrtums gerungen wird. Zum einen stellt theologische Tätigkeit, «doing theology», Irrtum und Erkenntnis in ein kritisches Diskurskonzept, das religiöse und nationale Grenzen überschreitet und politische, soziale und kulturelle Macht- und Deutungsansprüche unterläuft, zum anderen ist sie eine Praxis des empathischen Umgangs mit menschlichem Irrtum und Versagen.

Dass der Erkenntnisprozess, wenn nicht grundlegend irrturns-anfällig, so doch ein letztlich unsicheres Unternehmen ist, wird in zwei Aufsätzen aus psychologischer aus praktisch-medizinischer



Sicht thematisiert. In kritischer Auseinandersetzung mit Alfred Tarskis logisch-semantischer Wahrheitstheorie diskutieren Henriette Haas, Manja Djordjevic und Ann van Ackere die Schwierigkeiten der Beweisführung unter Bedingungen der Ungewissheit, die nicht nur charakteristisch ist für alltägliche Situationen, in denen wir oft nicht logisch schlussfolgern können und gezwungen sind, rasch zu entscheiden, sondern beispielsweise auch für die Entscheidungsfindung in forensischen Kontexten, wo bestimmte Glieder einer Beweiskette unsicher sind oder möglicherweise ganz fehlen und uns daher zu plausibler Hypothesenbildung und Abduktion nötigen.

In gleicher Weise ist klinisches Handeln und ärztliches Entscheiden, wie Michael Hässig in seinem Aufsatz zeigt, immer einer mehr oder wenigen grossen diagnostischen Ungenauigkeit unterworfen. Medizinische Praxis, die auf taugliche Behandlung von Krankheiten zu zielen hat, ist zum Scheitern verurteilt, wenn sie sich exklusiv auf die Erkenntnis der Wahrheit kapriziert. Vielmehr muss sie sich im Interesse der Handlungsfähigkeit mit Wahrscheinlichkeiten begnügen.

Zwei Aufsätze aus dem Umfeld medizinisch-pharmazeutischer Forschung reflektieren den adäquaten Umgang mit Irrtum und Erkenntnis. Thomas D. Szucs und Tämer El Saadany untersuchen das auf der Trial-and-Error-Methode basierende Modell des «Learning and Confirming», das zwei sukzessive Phasen der Medikamentenentwicklung unterscheidet. Der Versuch wird dabei nicht als blosses Ausprobieren, sondern als Lernprozess verstanden, in dem Irrtümer eine positive, erkenntnisfördernde Funktion haben: Wie lernen wir aus Fehlern?

Isabella Sudano widmet sich einem Phänomen, das sich ergibt aus der Inkongruenz von medizinischem Forschungsstand und Populärmedizin, die sich häufig auf überholtes medizinisches Wissen stützt. Was einmal als gesicherte Erkenntnis galt, hat sich als Irrtum erwiesen, aber es hat sich auch in den Köpfen der Menschen festgesetzt. Wie fatal beispielsweise die Unterschätzung des Cholesterins als Risikofaktor für Atherosklerose ist, zeigt die Autorin auf der Basis des aktuellen medizinischen und pharmazeutischen Wissens.

In zwei weiteren Aufsätzen werden literarische Verarbeitungen des Themas diskutiert. Dass der Antagonist des Irrtums nicht unbedingt die Erkenntnis oder die Wahrheit ist, hat Dostojewski im «Grossinquisitor» vorgeführt. Erich Bryner legt auf der Grundlage einer literaturwissenschaftlichen und geistesgeschichtlichen Kontextualisierung eine Interpretation des «Grossinquisitors» vor, in der er aufzeigt, wie die Vergebung für Dostojewski ein humaner Umgang mit einem in Menschenverachtung gipfelndem Irrtum sein kann – Jesus beantwortet die Häresievorwürfe des Grossinquisitors und seine Ankündigung, ihn auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen, mit einem wortlosen Kuss.

Ulrike Zeuch klinkt sich in eine lange Diskussion über Literatur und Wahrheit ein, die zurückgeht auf Platons Verdikt über die Dichter, die mit ihren Lügengeschichten die Menschen täuschten. Sie fragt, worin der Erkenntnisgewinn und Wahrheitsgehalt von genuin autobiographischer Literatur bestehen könne, und untersucht zu diesem Zweck fünf Fluchtgeschichten: Georg Büchners *Leonce und Lena* (1836), Elias Canettis *Blendung* (1935), Robert Musils *Amsel* (1936), Ingeborg Bachmanns *Franza* (1971) und Abbas Kidars *Falschen Inder* (2005). Den Erkenntnisgewinn, den die Lektüre dieser Texte verbuchen kann, ist, so die Autorin, nicht eine klar zu benennende Wahrheit, sondern die Einsicht in die Komplexität und Inkommensurabilität existentieller Erfahrungen.

Matthias Neugebauer schlägt, ausgehend von der Verwahrlosung der politischen Kultur, die in unseren Tagen auf Engste mit dem Namen Donald Trumps und der euphemistischen Umdeutung der Lüge in «alternative Fakten» verbunden wird, den Bogen über Nietzsche, der, indem er die Wahrheit mit dem Irrtum identifiziert, das traditionelle Konzept der Wahrheit verabschiedet und an ihre Stelle die Gestalt des «Übermenschen» etabliert, zu Jesus, der sich selbst als die Wahrheit deklariert. Im Kontext dieses jesuanisch-theologischen Wahrheitskonzepts diskutiert der Autor, ob und wie dieser christliche Exklusivitäts- und Absolutheitsanspruch mit aufgeklärter religiöser Autonomie und postmodernem religiösem Pluralismus vereinbar ist.

An diese in der Trias von Wahrheit, Irrtum und Lüge angelegte Problematik schliesst sich thematisch die Studie Christian Kollers über die Interpretation des schweizerischen Generalstreiks vom November 1918 an. Geschichtswissenschaftliche Forschung und Erkenntnis sieht sich herausgefordert und tendenziell instrumentalisiert durch eine Memorialpolitik, der es nicht um Erkenntnis, sondern um Interessen geht. Damit gerät ein zentrales Element in den Blick, dem – wie Habermas einschlägig in *Erkenntnis und Interesse* (1968) gezeigt hat – auf dem Weg vom Irrtum zur Erkenntnis unbedingt Rechnung zu tragen ist.

Den Abschluss bilden drei thematisch zugewandte Studien, in denen bestimmte weitere Aspekte und Facetten von Irrtum und Erkenntnis beleuchtet werden. Malcolm MacLaren begründet aus rechtspolitischer, historischer sowie epistemologischer Perspektive seine Skepsis gegenüber der EU als Versuch der europäischen Vereinigung. Der Irrtum besteht aus seiner Sicht darin, dass die Vereinigung nicht als iterativer oder asymptotischer Prozess gefasst wird, sondern als realisierbares Projekt. «Europa» sei zu divers, zu vielgestaltig und zu sehr von divergierenden Interessen geprägt, um ein solches Projekt festlegen und umsetzen zu können.

Ausgehend von einem Motiv, das Paul von Naredi-Rainer im Untertitel seines Buches *Salomos Tempel und das Abendland* (1994) namhaft macht – «Monumentale Folgen historischer Irrtümer» – legt Barbara von Orelli-Messerli eine auf historische und architekturgeschichtliche Untersuchungen gestützte Arbeit vor, die aufzeigt, wie und in welchem Ausmass Sempers Entwurf der Dresdner Synagoge sowie zwei seiner wichtigsten architekturtheoretischen Konzeptionen, die Bekleidungstheorie und die Stoffwechseltheorie, vom Salomonischen Tempel inspiriert sind.

Inbegriff des Irrtums ist für Marx das falsche Bewusstsein, die Ideologie, deren Urform, so Adorno, das identifizierende Denken ist, das alle Widersprüche ausblendet, dementiert oder aufhebt. Wolfgang Rother geht in seiner Studie über den Begriff der widersprüchlichen Selbstidentität bei Nishida Kitarō, der zu den einflussreichsten japanischen Philosophen der ersten Hälfte des 20. Jahr-

hundreds gehört, der Frage nach, ob in Nishidas Wende von einer religiös-idealistischen Subjektphilosophie hin zu einer Philosophie der «Welt», des Objektiven, Sozialen, Politischen, Kulturellen und Historischen zentrale Gedanken von Adornos negativer Dialektik vorgeformt sind. Eine solche Sicht hält einer kritischen Untersuchung allerdings nicht stand: In der Wende des späten Nishida manifestiert sich – zugespitzt formuliert – eine zunehmende Abkehr von der Philosophie hin zu einer tennōzentristischen und völkischen Ideologie, in der die Negation als Negation des Einzelnen, Besonderen und Nichtidentischen bis hin zur konkreten Aufopferung des Ich gefasst wird.

Die vorliegende, zweite Nummer von *conexus* vereinigt Beiträge fortgeschrittener Forschender und Lehrender der Universität Zürich: zum einen überarbeitete Fassungen von Vorträgen, die im Rahmen der Ringvorlesung gehalten wurden, welche im Herbstsemester 2018 dem Thema «Irrtum und Erkenntnis» gewidmet war, zum anderen Beiträge, die nach einem Call for Papers eingereicht wurden. Die vorliegenden Studien wurden von Fachleuten in einem anonymen Peer-Review-Verfahren begutachtet und von Wolfgang Rother editorisch betreut, lektoriert und redaktionell bearbeitet.

An dieser Stelle seien diejenigen Vorlesungen erwähnt, die die Kolleginnen und Kollegen aus unterschiedlichen Gründen nicht publizieren konnten oder wollten. Es waren dies die Vorträge des klinischen Chemikers Ralph Fingerhut, «Wenn Erkenntnis durch Dogmatisierung zum Irrtum wird», der Bildungsforscherin Sabine Hoidn, «Pädagogische Irrungen und Wirrungen. Von Mythen, Halbwahrheiten und Ammenmärchen über das Lernen und Lehren», des Gastroenterologen und Hepatologen Heiko Frühauf, «Irrtum und Einsichten bei der Behandlung und Vorsorge von Magen-Darm-Geschwüren», des Sinologen Marc Winter, «Frau unter dem Dach bedeutet Frieden? Irrtum und Erkenntnis bei der chinesischen Schrift» und der Spezialistin für Politische Theorie mit Schwerpunkt Osteuropa Josette Baer, «Alexander Dubčeks Irrtum und Erkenntnis. Gedanken zu seinem persönlichen Paradigmenwechsel».

Zum Schluss geht ein ganz herzlicher Dank an zahlreiche Personen und Abteilungen der Universität Zürich: an die Kolleginnen und Kollegen für ihre Mitwirkung an der Ringvorlesung und an der Publikation, an das Open Access Publishing Team der Hauptbibliothek – André Hoffmann, Margit Dellatorre und Martin Brändle – für den professionellen technischen Support, an die Kommission Ringvorlesungen der fortgeschrittenen Forschenden und Lehrenden – Jan-Andrea Bernhard, Michael Hässig, Sabine Hoidn, Malcolm MacLaren, Matthias Neugebauer, Stephan Vavricka und Ulrike Zeuch – sowie an Caroline Maake für die Mitwirkung bei der Organisation und Moderation der Vorlesungen, an Birgit Beck-Heppner (Abteilung Weiterbildung), Thomas Poppenwimmer (vormals Abteilung Kommunikation, jetzt selbständiger Designer) und Vreni Traber (Rektoratsdienst) für die Herstellung und Distribution von Plakaten und Flyern, an die Vereinigung der Privatdozentinnen und Privatdozenten, Titularprofessorinnen und Titularprofessoren für die Einladung aller Vortragenden zum Nachtessen und last but not least an das Dekanat der Philosophischen Fakultät und die Hochschulstiftung sowie die Privatdozenten-Stiftung für die grosszügige Finanzierung der Publikationsaufwände.

conexus 2 (2019) 1–7

© 2019 Wolfgang Rother. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.002>

Prof. Dr. Wolfgang Rother, Universität Zürich, Philosophisches Seminar,  
Rämistrasse 62, 8001 Zürich  
[wolfgang.rother@philos.uzh.ch](mailto:wolfgang.rother@philos.uzh.ch)

Sabrina Müller und Jasmine Suhner  
Eine Frage der Relation. Praktisch-theologische  
Annäherungen an die Frage nach Irrtum und  
Erkenntnis

---

Einseitige Wahrheit ist die ergiebigste Quelle des Irrtums.  
Johann Caspar Lavater

Wenn Menschen gefragt werden, was sie meinen, wenn sie von Erkenntnis oder Irrtum reden, erzählen sie meist Geschichten. Eigene Erfahrungen oder jene anderer. Alte und archetypische Geschichten ebenso wie aktuelle. Nicht nur das individuelle Gedächtnis beherbergt unzählige solcher Narrative, sondern auch das kulturelle und soziale Gedächtnis.

Ein wesentlicher Teil theologischer Forschung besteht darin, solche Geschichten zu interpretieren: aktuelle Geschichten, die als unmittelbare Erfahrungen und Erinnerungen im individuellen Gedächtnis verankert sind und durch empirische Forschung zugänglich gemacht werden; alte oder archetypische Geschichten, die durch systematische und hermeneutische Forschung erschlossen werden. Als im kulturellen Gedächtnis verankerte Erfahrungen fungieren letztere als Mythen der Kultur. Ihnen kann sich der einzelne Mensch nicht entziehen: Sie markieren in spezifischer Weise Orientierungspunkte, geben mögliche Leitlinien für die individuelle und gesellschaftliche Reflexion von Denk- und Handlungsweisen vor. Stets geht es um Geschichten und Denkfiguren, die als ausgelegte zugleich den Menschen auslegen – und in diesem Zirkel auch für den heutigen Menschen zu relevanten anthropologischen Erkenntnissen führen.

An den Anfang dieses Essays sei deshalb eine Geschichte gestellt. Eine archetypische Erzählung, die auf menschlicher Erkenntnis über den Menschen gründet und zugleich die menschliche Erkenntnis- und Irrtumsfähigkeit selbst zum Thema hat:<sup>1</sup> die Schöpfungsgeschichte, ein Parademythos menschlichen Strebens nach Erkenntnis, der in den Grundzügen vielen bekannt ist.<sup>2</sup>

Und der Herr, Gott, liess aus dem Erdboden allerlei Bäume wachsen, begehrenswert anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Und der Herr, Gott, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, damit er ihn bebaute und bewahrte. Und der Herr, Gott, gebot dem Menschen und sprach: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen. Vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse aber, von dem darfst du nicht essen, denn sobald du davon isst, musst du sterben.

Dennoch ass der Mensch vom Baum der Erkenntnis. Die Reaktion Gottes wird folgendermassen beschrieben:

Und der Herr, Gott, sprach: Sieh, der Mensch ist geworden wie unsereiner, dass er Gut und Böse erkennt.

Kein vernünftiger Theologe, keine vernünftige Theologin glaubt, dass Adam und Eva die ersten Menschen waren oder dass es ein Paradies mit zwei Bäumen gegeben und der Mensch sich darin existentiell geirrt hätte. Diese biblische Geschichte ist zu verstehen, wie Legenden, Mythen oder Träume zu verstehen sind: Sie haben ihre Wahrheit, aber diese Wahrheit ist keine historische oder naturwissenschaftliche, sondern eine gleichsam mythopoetische, eine anthropologische Wahrheit des Mensch-Seins. Als solche betrifft sie den Menschen hier und heute.

Jegliche Vermutung – wie sie in manchen Öffentlichkeiten zuweilen geäussert wird –, die akademische Theologie befasse sich im

<sup>1</sup> Vgl. Stephen Greenblatt: Die Geschichte von Adam und Eva. Der mächtigste Mythos der Menschheit, München 2018; Carel von Schaik, Kai Michel: Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät, Hamburg 2017.

<sup>2</sup> Gen 2,9.15–17 u. 3,22.

Rahmen ihrer hermeneutischen Tätigkeit in einem leichtgläubigen biblizistischen Sinne mit Geschichten und sei nicht fähig, zu «richtiger», wissenschaftlicher Erkenntnis zu gelangen,<sup>3</sup> ist insofern als Irrtum zu bezeichnen. Konkret im Blick auf diesen Schöpfungsmythos: Jegliche Vermutung, die Theologie *irre* in ihrem Wahrheitsanspruch, ist gleichsam als Irrtum über diesen Irrtum – über die Tätigkeit vernünftiger Theologie im Allgemeinen und über die Rezeptionsgeschichte dieses biblischen Mythos im Spezifischen – zu enttarnen.

Umso mehr stellt sich die Frage, inwiefern dieses archetypische Narrativ zu für den heutigen Menschen relevanten *Erkenntnissen über* den Menschen führen und zum heutigen Diskurs von Irrtum und *Erkenntnis des Menschen* einen Beitrag leisten kann.

### Vom Mythos über Erkenntnis zur Hermeneutik der Erkenntnis

Nicht aus sprachwissenschaftlichen, sondern aus theologischen Gründen ist die exegetische Forschung zunächst gehalten, die Art und Weise der Verwendung – und damit Bedeutung<sup>4</sup> – des Wortfelds «erkennen» in seinem Kontext wahrzunehmen. Die Schöpfungserzählung verwendet das hebräische Verb יָדַע beziehungsweise, in der Septuaginta, das griechische Verb γινώσκω.<sup>5</sup> Beide Wörter werden

<sup>3</sup> Vgl. Richard Dawkins: Die Schöpfungslüge. Warum Darwin recht hat, Berlin 2010; Christopher Hitchens: Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München 2009.

<sup>4</sup> «Die Bedeutung des Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.» Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen (1953), in: Werkausgabe in acht Bänden, I, Berlin 1984, 225–280, § 43.

<sup>5</sup> Dabei gilt es im Umgang mit den Bedeutungsaspekten der Begriffe יָדַע und γινώσκω Vorsicht walten zu lassen und eine voreilige Gleichsetzung mit den Nuancen des deutschen Begriffs «erkennen» zu vermeiden. Um der spezifischen Semantik der biblischen Begrifflichkeiten Rechnung zu tragen, müssten die Aspekte des deutschen Begriffs der «Erkenntnis» untersucht werden, was im Rahmen dieses Essays nicht geleistet werden kann; verwiesen sei beispielsweise auf Franz von Kutschera: Grundfragen der Erkenntnistheorie, Berlin 1981.



mit einer grossen Bandbreite an sich überschneidenden Bedeutungen verwendet.

Inhaltlich steht im Fokus der Schöpfungsgeschichte die Fähigkeit zur *objektiven* Erkenntnis: die «gottgleiche Unterscheidungsfähigkeit», die Differenzkompetenz im Blick auf Gut und Böse. Diese wirklichkeitsordnende und damit lebensorientierende Fähigkeit betont die biblische Tradition als fundamental. Sie schildert den Erwerb dieser grundlegenden kulturellen Erkenntnisfähigkeit des Menschen als ein Vermögen, das der Mensch nicht erworben, sondern sich von Gott erschlichen hat.

Wenn nun vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse die Rede ist, dann steht damit keineswegs primär das *sittlich* Gute oder Böse im Blick. Die Frucht des Erkenntnisbaums steht für die spezifische Teilhabe an der göttlichen Erkenntnis- und Unterscheidungsfähigkeit, das heisst, es geht um die daraus resultierende Schöpfungsfähigkeit des Menschen. Implizit enthält diese Bestimmung von Erkenntnis auch eine Bestimmung der entsprechenden Kontrastbezeichnung, des Irrtums: Irrtum ist der Einbruch, die Unterbrechung dieser Unterscheidungs- und damit der Schöpfungstätigkeit. Und Phänomene unter diesen beiden begrifflichen Polen zu beschreiben, ist eine fundamentale Weise menschlicher Weltorientierung und Lebensgestaltung.

Folgender Sachverhalt ist nun für beide Begriffsverständnisse relevant: Erkenntnis – und damit auch Irrtum – ist hier explizit nicht deskriptiv zu verstehen. Erkenntnisorientierte Tätigkeit zeigt sich stets als Beziehungsgeschehen, als nur *in Bezug auf etwas* möglich: auf den Menschen, auf den jeweiligen Kontext usw.<sup>6</sup> Auch in seiner *objektiven, kognitiven* Dimension eignet ׁר die Bedeutung von «anerkennen», «einsehen», also unabdingbar das

<sup>6</sup> So zeigt etwa Willy Schottroff differenziert auf, dass sich durch alle Bedeutungen des hebräischen ׁר hindurch ein relationaler Aspekt des «Erkennens» festhalten lässt. Vgl. Heinzpeter Hempelmann: Die Wirklichkeit Gottes. Theologische Wissenschaft im Diskurs mit Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik, Göttingen 2015, 46.

Moment der Erfahrung von Geschichte, und damit ein affektiver, persönlicher Bezug.<sup>7</sup> Damit wird zum einen auf eine unaufhebbare Ambivalenz der Phänomene hingewiesen, die die ihnen zugeschriebene Eigenschaft stets in Beziehung auf etwas oder jemanden erhalten.<sup>8</sup> Erkenntnis impliziert insofern, zum anderen, unabdingbar eine Entscheidung darüber, wie der Mensch sich selbst versteht. Sie bedingt Selbsterkenntnis. Ohne ein solches vorgängiges Wissen darum, wer der Mensch ist, lässt sich nicht entscheiden, ob ein Sachverhalt als Erkenntnis oder Irrtum, als gut oder böse, als nützlich oder schädlich zu bewerten ist.

Die Frage nach dem Selbstverständnis des Menschen, nach seiner Selbstverortung ist aus einer *transdisziplinären* Forschungsperspektive relevant. Im spezifisch *theologischen* Sinn spielt die Schöpfungsgeschichte die Überzeugung ein, dass der Mensch ohne das Bewusstsein um seinen Gottesbezug, ohne das Wissen um die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf das Bewusstsein um die eigenen Grenzen und Begrenztheiten und damit das, was ihn erst zum Menschen macht, ausblendet und wirklicher Erkenntnismöglichkeit zum Vornherein eine Absage erteilt.

<sup>7</sup> Vgl. etwa Ez 14,23; 17,24 oder Joel 4,17. Zur Diskussion vgl. Walther Zimmerli: Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, in: Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, München 1963, 41–119; H. Hempelmann: Die Wirklichkeit Gottes, 45–68.

<sup>8</sup> Auch die 90 Belege für das entsprechende Substantiv דַּעַת («Erkenntnis») verweisen in keiner Weise auf ein sich in distanzierter Weise formierendes Wissen. Vergleichbares, wenn auch nicht Gleiches, lässt sich nicht zuletzt auch im Blick auf das biblische Ziel von Weisheit festhalten: Um Erkenntnis zu gewinnen, müssen sich die Weisheitssuchenden auf einen Weg begeben, sich also selbst in Bewegung und sich in eine bestimmte Beziehung setzen. Vgl. Gerhard von Rad: Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, 92. In diesem Zusammenhang ist die Frage zu stellen, inwiefern einem solchen sprachlichen Befund Aussagekraft zuzugestehen ist. Vor der Annahme bewusster Sprachführung der Autoren dieser zum kulturellen Gedächtnis gewordenen Geschichten sind solche sprachlichen Befunde zumindest nicht von den damit bezeichneten Inhalten zu trennen und insofern als relevant für den Gehalt dieser Geschichten zu betrachten.

Wird Erkenntnis als Beziehungsgeschehen und Perspektivenfrage verstanden, steht die Kontrastlinie zwischen Erkenntnis und Irrtum keineswegs unveränderlich fest; sie ist vielmehr Veränderungsprozessen unterworfen, in denen der Bereich zwischen beiden Orientierungspolen permanent neu definiert wird.<sup>9</sup> Das lässt sich bereits angesichts der Tatsache feststellen, dass entsprechende Unterscheidungs- und Erkenntnisleistungen auch innerhalb derselben sozialen Gruppen – etwa innerhalb eines intradisziplinären wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Diskurses – selten gänzlich homogen sind, sondern sich fortlaufend Konstellationen und Fragen ergeben, deren Beurteilung eine Dynamik der entsprechenden Differenzierungsgrenze nach sich zieht.<sup>10</sup> Funktional erübrigt sich jedoch die Kontrastfigur von Erkenntnis und Irrtum damit nicht: Denn gerade um sie für nötig oder unnötig zu erklären, muss man sie als Unterscheidung wiederum hinzuziehen.

Insgesamt resultiert jegliche Beschreibung von Phänomenen unter dem Gesichtspunkt von Erkenntnis und Irrtum in einer weit komplexeren und weniger eindeutigen Weltsicht, als dies im Sinne unbezweifelbarer Forschungsergebnisse und Lebensorientierung zu wünschen ist – und zwar sowohl auf der Ebene der Unterscheidung selbst als auch auf jener ihrer Anwendung zur Orientierung, das heisst im Blick auf konkrete Lebensphänomene.

Von hier aus bedürfen gerade diese beiden Kontexte – existentielle Weltzugänge wie anthropologisch bedingte Forschungsbemühungen – der besonderen Einübung in die kritische Scheidung

<sup>9</sup> Mit einer solchen Betonung von Erkenntnis als Beziehungsgeschehen wird jenen Erkenntnisbemühungen eine Absage erteilt, die für die Möglichkeit wahrer Erkenntnis durch die Vermeidung jeglicher sinnlichen Wahrnehmung beziehungsweise den Rückzug auf das reine Denken plädieren, so René Descartes: *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (1641), hg. von Hans Günter Zekl, Hamburg 21977, 22.

<sup>10</sup> Dies lässt sich exemplarisch nachzeichnen an den Verschiebungen moralischer Bewertungen, die sich ebenfalls häufig zwischen zwei Polen – gut und böse, nützlich und schädlich u.ä. – bewegen. Vgl. Ingolf U. Dalferth: *Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen*, Tübingen 2006, 77.

zwischen dem Wahren und dem Falschen, dem Erkannten und Nicht-Erkennbaren. Hier hat die akademische Theologie in einer sich über die Jahrhunderte zunehmend ausdifferenzierenden hermeneutischen Forschung ein spezifisches und reflexives Vermögen und ein breites methodisches Instrumentarium entwickelt.

Wie sind theologische Tätigkeit und Erkenntnisfähigkeit zu denken?

In Bezug auf den Schöpfungsmythos und sein Verständnis ist, zumal aus reformiert-theologischer Sicht, eine programmatische Kontextualität einzufordern. Die Theologie muss sowohl empirisch als auch hermeneutisch ihre eigenen normativen Prämissen stets in eine Beziehung zur Lebenswelt setzen und einer permanenten kritischen Prüfung unterziehen. Damit stellen weder die Ausgangspunkte noch die Gegenstände noch das Ziel theologischer Reflexionsbemühungen etwas Statisches dar, über das eine möglichst objektive Lehre vermittelt werden kann oder soll. Gerade die biblisch-historischen Grundbezüge von Theologie sind so divers, dass um Erkenntnis, Wahrheit und Irrtum seit je gerungen werden muss: dies gerade oft auch gegen den offiziellen Deutungsmachtanspruch der den Glauben repräsentierenden Institutionen und ihrer akademisch-orthodoxen Lehre(r). Insofern ist Theologie seit ihren ersten Anfängen – und dies gilt sich nicht nur für die christliche Theologie – nicht etwa primär eine feststellende und ergebnissichernde Wissenschaft, sondern zugleich und ebenso ein dynamisches «doing theology»,<sup>11</sup> ein praxisbezogenes hermeneutisches

<sup>11</sup> Diese Begrifflichkeit hat durchaus, vereinzelt, bereits vor einigen Jahrzehnten in Ansätzen Fuss gefasst, vgl. David Tracy, John. B. Cobb: *Talking about God. Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, San Francisco 1984. Verstärkt im Fokus einschlägiger Debatten steht sie erst seit wenigen Jahren, vgl. etwa John Parratt (ed.): *A Guide to Doing Theology*, Minneapolis 2015, 101; John W. de Gruchy: *From Political to Public*

Reflektieren. Solches Reflektieren steht im Dialog mit dem, was oben als Geschichten bezeichnet worden ist: mit historischen Quellen sowie vielfältigen Erfahrungen. Im weiteren Sinn zählen hierzu auch Analysen von Sprachsystemen, gegenwärtige Entwicklungen, theologische und andere Forschungsergebnisse, öffentliche und individuelle Problemstellungen, insbesondere in ihrer Diversität gelebte Religion in Politik und Gesellschaft im digitalen und analogen Raum.<sup>12</sup> Theologische Forschung gewinnt insofern ihr spezifisches, sie von anderen Forschungskulturen unterscheidendes Profil nicht in erster Linie durch ihre Methoden oder die Sachverhalte, die sie analysiert und reflektiert, sondern dadurch, dass und *wie* sie diese Phänomene zur Sprache bringt. Sie bleibt gleichsam stets Theologie, indem sie sich dem Sprechen im Horizont des «etsi Deus daretur»,<sup>13</sup> also der Möglichkeit transzendenter Existenz, verpflichtet.<sup>14</sup>

In dieser spezifischen Weise spricht die Theologie fundamentale menschliche Orientierungsweisen und -fragen an. Sie ist dadurch konstruktiv-kritische Hermeneutik existentieller Dimensionen des Menschseins,<sup>15</sup> die gerade jene gesellschaftlichen und wissenschaft-

Theologies. The Role of Theology in Public Life in South Africa, in: William F. Storrar, Andrew R. Morton (eds.): Public Theology for the 21<sup>st</sup> Century. Essays in honour of Duncan Forrester, London, New York 2004, 45–62, hier 53.

<sup>12</sup> Thorsten Meireis: Überarbeitung der Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin vom 21.06.2017, gehalten im Rahmen der Eröffnungskonferenz des Berlin Institute for Public Theology (21.–22.06.2017); Sabrina Müller: Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments, Zürich 2019.

<sup>13</sup> Vgl. Ingolf U. Dalferth: God first. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkungsart, Leipzig 2018, 52.

<sup>14</sup> Vgl. Jasmine Suhner: Menschenrechtspädagogische Bezugsfelder religiöser Bildung. Theologisch-religionspädagogische Grundsatzüberlegungen, Konkretisierungen und Perspektiven (Dissertationsmanuskript), Zürich 2019, 129–145.

<sup>15</sup> «Revelation is the manifestation of what concerns us ultimately. The mystery which is revealed is of ultimate concern to us because it is the ground of our being.» Paul Tillich: Systematic Theology, I, Chicago 1973, 110. «Es gibt nichts, was in diesem Horizont nicht in ihnen [sc. der Theologie]

lichen Normativitäten hinterfragt, die den Menschen auf eindimensionale anthropologische Konzepte und Engführungen reduzieren wollen. In dieser Funktion kann die Theologie katalytische Wirkungen entfalten, indem sie – gerade auch religionsbezogene – Erfahrungen, die für das Individuum als intuitiver Wissens- und Erkenntnisgewinn fungieren,<sup>16</sup> wahrnimmt, distanzierend herausstellt, nach einer Sprache für diese Erfahrungen sucht und sie kritisch auf lebensfördernde und lebenshindernde Mechanismen prüft.<sup>17</sup> Sie fragt darüber hinaus nicht zuletzt – empirische und hermeneutische Tätigkeit auch überschreitend – danach, was spezifische Erfahrungen und deren Versprachlichungen über das Leben, über das Bild von Gesellschaft und Mensch aussagen.<sup>18</sup> Als Unternehmung kritischer

Bereich fiele – auch wenn nicht alles in derselben Weise relevant ist für das, was sie erkundet.» Ingolf U. Dalferth: «Mit Gott kommt alles in den Blick», <https://landeskirchenforum.ch/d3-vom-wert-der-theologie> (abgerufen am 31.1.2019).

- <sup>16</sup> Vgl. die entsprechenden Ausführungen zum individuellen intuitiven Erkenntnisgewinn weiter unten.
- <sup>17</sup> Vgl. Sabrina Müller: How ordinary moments become religious experiences: a process-related practical theological perspective, in: Ulrich Riegel, Eva-Maria Leven, Daniel Fleming: Religious Experience and Experiencing Religion in Religious Education, Münster 2018, 79–96.
- <sup>18</sup> Um dies exemplarisch anzudenken: Wo – von welcher Seite auch immer – behauptet wird, dass diese oder jene Erkenntnis oder Haltung gerechtfertigt ist, wird aus unterschiedlichen theologischen Perspektiven gefragt, ob die Erkenntnis oder Haltung wahr, und wenn ja, ob sie gut und inwiefern sie gerechtfertigt ist. Wo eine Haltung oder Handlung als gut oder gerecht charakterisiert wird, fragen die theologische Ethik und die Praktische Theologie entsprechend, nach welchen Standards dies geschehen kann, und ob die Behauptung über die Haltung oder Handlung wirklich angemessen ist. Die Theologie beteiligt sich auf diese Weise kontinuierlich am Gespräch über die Normen des Erkennens und Handelns. Dies lässt sich biblisch untermauern: Zum biblisch-christlichen Selbstverständnis zählt wesentlich der Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums, zu der auch Bildungsverantwortung gehört. Gerade «jesuanisch» verstanden – erinnert sei daran, dass, unseres Erachtens durchaus programmatisch, Jesus selbst seine Lehre nicht verschriftlicht hat – kann Bildung kein statisches, vermittelndes Prinzip darstellen, sondern

Provenienz intendiert sie umfassend die Kritik und Hinterfragung von unreflektierten oder unfreien Lebenshaltungen, Denk- oder Sprechweisen.<sup>19</sup>

Auf diese Weise nimmt Theologie gerade die Erkenntnisfähigkeit des Individuums ernst und reduziert dessen religiöse Erlebenswelt weder auf rein funktionale noch substantielle Religionskonzeptionen. Sowohl ein rein funktionaler Zugang als auch ein rein substantieller Zugang würden die Dignität und die Qualität aktueller menschlicher Erfahrungen in Frage stellen und dem kreativ-interpretativen Erkenntnisprozess kaum Rechnung tragen.<sup>20</sup> Insofern ist nur eine diskursive, interpretative Bestimmung religiöser Erkenntnisfähigkeit sachgemessen.<sup>21</sup> Dieser eignet der Vorteil, dass religiöse Erkenntnisfähigkeit deutungs offen und veränderbar für Irrtum und Erkenntnis bleibt. In anthropologischer Perspektive wäre hier etwa auf Paul Ricoeur zu verweisen, der den Menschen als hermeneutisches Wesen versteht, das immerzu darum bemüht ist, seine Erfahrungen zu interpretieren und in einen Sinnzusammenhang zu stellen.<sup>22</sup>

Die Kombination eines solchen weiten Theologiebegriffs und diskursiven Religionsverständnisses stellt ein plurales Diskurskonzept für Irrtum und Erkenntnis zur Verfügung. Darin werden

basiert grundlegend auf einem kommunikativen Modus religionspädagogischen Handelns.

<sup>19</sup> Zum Begriff der «semiotischen Autonomie» vgl. Michael Hampe: Historische Einheit und semiotische Autonomie. Anthropologische Implikationen der Metaphysik von Peirce, in: ders.: Erkenntnis und Praxis, Berlin 2006, 53–75.

<sup>20</sup> Vgl. etwa Heinz Streib zur Einseitigkeit eines funktionalen Zugangs: Eine rein funktionale Unterbestimmung von Religion führt zu «Einseitigkeit, wenn Religion auf ihre Leistung für das Subjekt oder die Gesellschaft beschränkt wird» Heinz Streib, Carsten Gennerich: Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher, Weinheim 2011, 17.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 14.

<sup>22</sup> Paul Ricoeur: Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969), hg. von Daniel Creutz, Hans-Helmut Gander, Freiburg i.Br., München 2010, 23–47.

nationale und religiöse Grenzen überschritten und kolonialistische sowie patriarchale Macht- und Deutungsansprüche in Frage gestellt. Dies gerade in kritischer Absetzung von der eigenen Herkunft und Wissenschaftsgeschichte. In dieser Art des Erkenntnisstrebens kann Theologie auch nicht linear von Feststellung zu Feststellung schreiten. Der jeweils aktuelle theologische Erkenntnisstand zeigt sich nicht lediglich als die Weiterentwicklung vergangener Erkenntnisse oder als Überwindung vergangener Irrtümer, sondern stets als spezifische Reaktion auf die Vergangenheit und die Gegenwart aufgrund der individuellen und öffentlichen Erfahrungen.<sup>23</sup> Theologischer Erkenntnisgewinn zielt damit nicht auf die Produktion von Normativität, auf ein vereinfachendes Gegenüberstellen von Erkenntnis und Irrtum ab, auch nicht primär auf das richtige Urteil im Unterschied zum falschen. Vielmehr intendiert er kritisches Wahrnehmen, Kommunizieren, Positionieren und Prüfen – und dabei durchaus auch eine persönliche Ansprache: als dynamisches Erinnern, aktuelles Erleben, Reflektieren und öffentliches Kommunizieren.<sup>24</sup>

Die akademische Theologie bringt gerade aufgrund ihrer Entwicklungsgeschichte eine besonders hohe Fähigkeit zu spezifischer und differenzierter Hermeneutik ein. Sie vermag der einzelnen theologisch sich bildenden oder (welt-)perspektivisch sich orientierenden Person zu einer entsprechenden Beobachtungs- und Deutungsmöglichkeit zu verhelfen. Zudem fördert sie individuelle und öffentliche Auseinandersetzungen mit und Kommunikation über Weltzugang und -deutung.<sup>25</sup> Dabei «knüpft [sie] zwar stets an bestimmte Glau-

<sup>23</sup> Vgl. J. Suhner: Menschenrechtspädagogische Bezugsfelder religiöser Bildung, 129–145.

<sup>24</sup> Vgl. Laurie Green: *Let's Do Theology*. Resources for Contextual Theology, London, New York 2009.

<sup>25</sup> Zur Bedeutung der Theologie und insbesondere der akademischen Theologie für die Bildung und Erhaltung demokratischer Gesellschaften vgl. Alfons Knoll: Spiritualität, die sich verstehen will. Überlegungen zur Theologie als Glaubenswissenschaft, in: Guido Bausenhard et al. (Hg.): *Zukunft aus der Geschichte Gottes*, Freiburg i.Br. 1998, 449–478.



benstraditionen an, bleibt aber nicht auf diese beschränkt, sondern ist allen zugänglich, die von ihrer Vernunft auch im Bereich von Religion und Glaube öffentlich Gebrauch zu machen gewillt sind. Und sie stellt ihre Resultate öffentlich zur Diskussion, indem sie diese nicht autoritär, sondern argumentativ vertritt und die Geltung ihrer Einsichten nicht auf ihre Herkunft und Genese, sondern auf die Nachvollziehbarkeit und Überzeugungskraft ihrer Argumente gründet.»<sup>26</sup>

In ähnlichem Sinn ist jede im öffentlichen Raum tätige Wissenschaft herausgefordert, ihre Perspektive gleichsam immer wieder zu unterbrechen und ihre Erkenntnisse vom Gesichtspunkt des Anderen oder des Unterschiedes neu zu betrachten. Sowohl natur- als auch geisteswissenschaftliche Forschung lebt vom Glauben an die Möglichkeit des Erkenntnisgewinns. Pointiert gesagt: In gewissem Sinn steht zu Beginn jedes einzelnen Forschungsprozesses die Hoffnung, etwas Bestimmtes zu entdecken und zu erkennen. Ohne ein solches Für-Möglich-Halten wäre jeder Beginn von Forschung sinnlos. Die Form, Gestalt und der Gewinn der Erkenntnis unterscheiden sich zwar je nach Wissenschaftsfeld, eine grundsätzliche Leistung und Gemeinsamkeit findet sich aber in der *Fähigkeit* zu erkennen<sup>27</sup> – und in der Fähigkeit, auf solche Erkenntnis zu hoffen und dafür auch Umwege, Sackgassen und Irrtümer in Kauf zu nehmen.

<sup>26</sup> Vgl. Ingolf U. Dalferth: Vor Gott gibt es keine Beobachter. Öffentlichkeit, Universität und Theologie, in: ders.: Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 53. Es gehört unumgänglich zum Wesen akademischer Theologie, sich aktiv auf das Mensch-Sein im jeweiligen Kontext einzulassen – und damit auch, die (Gedanken-)Räume der (akademischen) Räumlichkeiten immer wieder zu verlassen. Vgl. Bernd Schröder: Theologische Bildung im öffentlichen Raum, in: Thomas Schlag, Jasmine Suhner: Theologie als Herausforderung religiöser Bildung, Stuttgart 2017, 151–178.

<sup>27</sup> Auf nicht nur die pädagogischen, sondern auch religiösen und theologischen Deutungen solcher Bildungsfähigkeit beziehungsweise Bildsamkeit hat der Erziehungswissenschaftler Benner in jüngerer Zeit mehrfach hingewiesen. Vgl. Dietrich Benner: Bildung und Religion. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren, Paderborn 2014, 27.

Einstein wird der einprägsame Satz zugeschrieben: «Nur, wer nicht sucht, ist vor Irrtum sicher».<sup>28</sup> Umgekehrt formuliert: Wer nach Erkenntnis sucht, muss Irrtümer und Irrwege in Kauf nehmen. Insofern muss jegliches Streben nach Erkenntnis als multiperspektivischer Prozess verstanden werden, der sich stets auch selbst zu hinterfragen hat. Gerade die hermeneutisch geschulte Theologie erinnert daran, dass die Potentialität der Unterscheidung zwischen Irrtum und Erkenntnis im Vordergrund steht. Sie verweist auf die Frage, wie mit Irrtum und Erkenntnis umgegangen werden kann – und in Verantwortung woraufhin. Kurz: Sie sensibilisiert für unbedingte Achtsamkeit im Blick auf den kritisch analysierenden Umgang mit Deutungsmächten, Machtverhältnissen und anthropologischen Prämissen im öffentlichen und privaten Leben.

Solche hermeneutischen Erkenntnisbemühungen werden in der pluralisierten und individualisierten Gesellschaft nicht weniger, sondern mehr denn je gebraucht. Gerade angesichts der wuchernden Daten- und Informationsmenge sind hermeneutische Zugänge und Kritik notwendig. Sie klären die Welt, bevor sie sie erklären. Oder sie klären bereits vorliegende Erklärungen. Sie bieten Möglichkeiten, den Verlauf des Denkens und Handelns selbstbestimmt zu rahmen, damit diese konstruktiv und lebensfördernd werden. Die Erkenntnisfähigkeit des aufgeklärten und mündigen Individuums, das die Welt kritisch interpretiert, steht hier im Zentrum.<sup>29</sup> Theologisch formuliert: Es geht um den Blick weg von der Fülle hin zur Erfüllung – in Wissenschaft, Gesellschaft und individueller Lebensgestaltung. Auch in einer pluralisierten und individualisierten Gesellschaft fragen die Menschen danach, wie leben, wissen, lieben und Tod Sinn ergeben, weshalb ihnen Leid widerfährt oder wie sich berührende Momente verewigen lassen. Sie stellen also Fragen, die religiös gedeutet werden können.<sup>30</sup> Hieran ändert auch die zunehmende

<sup>28</sup> Alice Calaprice: Einstein sagt: Zitate, Einfälle, Gedanken, München 2007, 147.

<sup>29</sup> Vgl. S. Müller: Gelebte Theologie, 28–30.

<sup>30</sup> Vgl. Hans Joas: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i.Br. 2004; ders.: Glaube als Option. Zukunfts-

Pluralisierung von Lebensstilen,<sup>31</sup> die Identitäts- und Sinnfindung immer mehr zur persönlichen Orientierungsleistung werden lässt, nichts. Vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandels, infolge dessen die Big Questions nicht mehr durch einen Sozialverband oder Sippenstrukturen beantwortet werden,<sup>32</sup> unterliegt Identität vielmehr einem kontinuierlichen Konstruktionsprozess.<sup>33</sup> So ist vom Einzelnen ein permanenter persönlicher Abgleich von Erkenntnis, Selbsterkenntnis und Selbstgestaltung gefordert.<sup>34</sup>

Gerade die jeweils persönlichen religiös gedeuteten Erfahrungen nehmen im Leben vieler Menschen eine Form des dauerhaften Erkenntnisgewinns an. Diese besitzen «eine zwar anders geartete, aber dennoch eigenständige Objektivität».<sup>35</sup> In dieser Weise sich bildende religiöse Überzeugungen werden vom Individuum als «Wissenszuwachs angesehen, anhand dessen gehandelt und Leben gestaltet [wird]. Diese Normativität wird jedoch persönlich kon-

möglichkeiten des Christentums, Freiburg i.Br. 2012; Ann Taves: *Finding and Articulating Meaning in Secular Experience*, in: U. Riegel, E.-M. Leven, D. Fleming: *Religious Experience*, 13–22.

<sup>31</sup> Vgl. Linda Woodhead: *Religion and Change in Modern Britain*, London, New York 2012.

<sup>32</sup> Vgl. A. Taves: *Finding and Articulating Meaning in Secular Experience*, 13–22, hier 13–18.

<sup>33</sup> Das Individuum ist selbst für die Beantwortung dieser Fragen zuständig und somit auch dafür, seinem Leben Richtung zu geben und ihm Sinn zu verleihen. So werden im Zuge der Individualisierung Glaubensüberzeugungen und Religiosität sowohl personalisiert (Gott wird personales Gegenüber), als auch von individuellen Erfahrungen abhängig gemacht. Vgl. Peter L. Berger: *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Berlin, Boston 2014.

<sup>34</sup> Vgl. Rolf Oerter, Leo Montada: *Entwicklungspsychologie*, Weinheim 2002, 292. Dabei ist die empfundene Identität «das subjektive Empfinden seiner eigenen Situation und seiner eigenen Kontinuität und Eigenart, das ein Individuum allmählich als ein Resultat seiner verschiedenen sozialen Erfahrungen erwirbt». Erwin Goffman: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a.M. 2010, 132.

<sup>35</sup> Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke, I: Hermeneutik I*, Tübingen 1990.

struiert, auf der Basis neuer Erfahrungen weiterentwickelt und sie muss sich im alltäglichen, gelebten Dasein bewähren.»<sup>36</sup>

In diesem Feld neu sich anbahnender persönlicher Normativitäten, die aufeinander und auf wiederum öffentliche sowie im kulturellen Gedächtnis verankerte Normativitäten treffen, und in diesem komplexen Geflecht individueller und sich neu formierender gemeinschaftlicher Religiosität fragt insbesondere die Praktische Theologie nach der Entstehung, der gesellschaftlichen und sozialen Bedeutung sowie nach lebensfördernden oder lebenshindernden Aspekten gelebter Religion.<sup>37</sup>

### Von der Erkenntnisfähigkeit zur Erkenntnis des Erkenntwordenseins

Der dargelegte theologische Erkenntnisbegriff darf, gerade als kontextuell verstandener, weder allgemeine Gültigkeit noch absolute erkenntnistheoretische Relevanz beanspruchen. Diese Bestimmung steht gleichsam quer zu Erkenntnistheorien, die eine vom Subjekt gewonnene Erkenntnis erst als solche betrachten, wenn gerade die kontextuellen, relationalen Momente ausgeschlossen werden.<sup>38</sup>

Luther hat den Menschen als «homo incurvatus in se», als in sich verkrümmten Menschen, bestimmt und damit auf die Gefahr hingewiesen, dass der Mensch auf sich selbst zentriert die Welt zu erkennen und erklären suche, ohne ihr wirklich zu begegnen.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> S. Müller: *Gelebte Theologie*, 49.

<sup>37</sup> Albrecht Grözinger, Georg Pfeleiderer (Hg.): «Gelebte Religion» als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich 2002; Thomas Schlag: *Religionspädagogik als Lebenswissenschaft. Bildungstheoretische Vermessungen in weisheitlich-lebensdienlicher Perspektive*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 116 (2019) 228–249.

<sup>38</sup> Hieraus resultieren dann auch entsprechend unterschiedliche Konsequenzen für die Ethik.

<sup>39</sup> Martin Luther: *Vorlesung über den Römerbrief (1515/16)*, hg. von Hans H. Borchardt, Georg Merz, München<sup>3</sup>1965, 187.

Erkennen bedeutet demgegenüber vor allem ein Sich-Beziehen auf etwas oder jemanden.<sup>40</sup> An und für sich kann der Mensch keine Erkenntnis gewinnen – oder nur verzerrte. Die Theologie denkt «objektive» Erkenntnis gerade und nur dort als möglich, wo der Mensch nicht nur selbst erkennt, nicht nur Erkenntnissubjekt ist, sondern zugleich erkannt wird, gleichsam Objekt der Erkenntnis Gottes ist.<sup>41</sup> Zu seiner Erkenntnisfähigkeit gelangt der Mensch also aufgrund seines schon vorgängigen Erkenntwordenseins und Anerkanntseins durch Gott. Sein und Erkennen können nicht getrennt werden, weil «Erkennen» eine das kognitive Moment übersteigende, umfassende Form der Mit-Teilung eigener Existenz einschliessen kann.<sup>42</sup> Zugleich ist diese Fähigkeit, theologisch gesprochen, Zusage und Geschenk an den Menschen. Durch sie wird das intrinsische Streben nach Erkenntnis genährt, das die existentielle Dimension von Irrtum und Erkenntnis in eine Resonanzbeziehung<sup>43</sup> bringt mit dem, was das Individuum unbedingt angeht und betrifft – mit Tillich: dem «ultimate concern».<sup>44</sup> So gesehen wird der Mensch durch den Schöpfungsmythos als Beziehungswesen entlarvt. Im Gegenüber erkennt er sich, wird selbst erkannt und kann Irrwege enttarnen. Das wahrhafte Wesen der Erkenntnis besteht eben darin, «das Bewusstsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen».<sup>45</sup>

Als theologisches Normativ kann deshalb nicht für eine Erkenntnis oder die Absenz von Irrtum plädiert, sondern muss die

<sup>40</sup> Vgl. Martin Buber: *Das Dialogische Prinzip*, Gütersloh 2002.

<sup>41</sup> Eine solche Betonung der Verflechtung objektiver Erkenntnis und der jeweiligen Perspektive kann, dies sei hier nur kurz angedeutet, nun gerade angesichts quantenphysikalischer Erkenntnisse auf interdisziplinäre Resonanz stossen.

<sup>42</sup> Paul Tillich: *Trennung und Einigung im Erkenntnisakt. Probleme einer Ontologie des Erkennens*, in: *Tillich-Auswahl, I: Das Neue Sein*, hg. von Manfred Baumotte, Gütersloh 1980, 183–193 (GW IV 107–117).

<sup>43</sup> Hartmut Rosa: *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 435–452.

<sup>44</sup> Vgl. Paul Tillich: *Dynamics of Faith*, New York 1957, 1.

<sup>45</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*, Berlin, Weimar 1985, 519.

Einsicht in die relationale Erkenntnisfähigkeit des Menschen benannt werden. Nicht Irrtum und Versagen ist des Menschen unwürdig, sondern die Verweigerung, sich mit einem Gegenüber am aktiv-kreativen Prozess von Irrtum und Erkenntnis, nach dem die Erkenntnisfähigkeit verlangt, zu beteiligen. Dies bedingt einen geübten, fehlerfreundlichen und humanen Umgang mit menschlichem Irrtum und Versagen. Letztlich können wir sowohl mit Irrtum als auch mit Erkenntnis nur im Bewusstsein um die Relationalität und Relativität menschlicher Erkenntnisfähigkeit angemessen umgehen – darin liegt unsere wissenschaftliche und menschliche Verantwortung.

conexus 2 (2019) 8–24

© 2019 Sabrina Müller und Jasmine Suhner. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.003>

Dr. Sabrina Müller, Universität Zürich, Theologische Fakultät, Kirchgasse 9, 8001 Zürich

[sabrina.mueller@theol.uzh.ch](mailto:sabrina.mueller@theol.uzh.ch)

Dr. des. Jasmine Suhner, Universität Zürich, Theologische Fakultät, Kirchgasse 9, 8001 Zürich

[jasmine.suhner@theol.uzh.ch](mailto:jasmine.suhner@theol.uzh.ch)

Henriette Haas, Manja Djordjevic and  
Ann van Ackere  
Tarski and the intricacies of reasoning under  
uncertainty

---

## 1. Reasoning under uncertainty

In school we only learn to reason by deduction or under the condition of a finite set of solutions, because tasks are constructed in such a way as to grant a just evaluation of students. In real life many decisions must be taken under uncertainty, as the world is ruled by an infinite number of influences and random events.<sup>1</sup> Work situations present many tasks in which one can fail in spite of the best analytical mind and the sincerest effort. The opposite can also come true: People are successful by sheer luck. Reasoning and decision-making in criminal investigations, namely in the pre-trial phase when the ideas about what has happened are still vague, are paradigmatic for all case work, be it in medicine, psychology, management, economics, history, or journalism. The raw material treated in cases contains photos, drawings and descriptions of facts (reports, depositions, letters, etc.) revealed in the context of a questioned incident. What has been detected may be incomplete and may contain random noise, traces that are unrelated to the incident. Analyzing images and texts as evidence is mostly done by simple reading and looking at the pictures, taking notes about whatever salient characteristic the reader happens to perceive. The analysis of

<sup>1</sup> Michael Pidd: Tools for thinking. Modelling in management and science, Chichester 2009, 31, 46.

the available materials of evidence is an ill-defined task, indeed. Where does one begin? What procedure must one follow? When is the intelligence gathered from the material sufficient for a decision about tracks to be pursued as leads, and which tracks seem to be less promising?

The ultimate *probandum* consists of a larger narrative about what happened in terms of antecedents of the situation as well as human, natural and technical influences on it during a certain timespan. It is a deterministic sequence of causes and influences within a large set of unknown random events. The aim is to explain the detected pieces of evidence of a case in the best possible way. With a series of experiments in different settings we looked at the way case-analyses are being executed in practice. A series of simplified recipes about interpretation are commonly called upon in work situations: (1) distinguishing «facts» from «interpretation»; (2) constructing working hypotheses; (3) determining if the «facts» match the «hypothesis» or not; (4) «improving successively» the working hypotheses within the intelligence cycle. Unfortunately, these common rules of analysis contain many pitfalls.

This study aims at providing illustrations for the intricacies of abduction under complete uncertainty, so as to go beyond the natural way of doing things and offer some insight into how a more proficient analysis might be accomplished. Thus, the above-mentioned naïve routine for case-interpretation needs to be replaced by a better heuristic procedure. Then again practitioners rarely have the time to enter a complex philosophical debate on epistemology. Most of them prefer a set of bullet-proof instructions. This study – including the test case – intends to provide a better set of critical thinking rules for case analyses and serve as materials for educational purposes.

### 1.1 Questioning common recipes

Unfortunately, there is no pure perception, free of any previous assumptions. The underlying error of this postulation is called



naïve realism. The idea of working hypotheses reflects Russell's notion of the hypothesis as a tool to separate plausible from implausible assumptions: «Our theory of truth must be such as to admit of its opposite, falsehood. [...] the truth or falsehood of a belief always depends upon something which lies outside the belief itself».<sup>2</sup> Furthermore it is customary in casework to confront all preliminary inferences to the available *observanda*, to see how well they fit. From today's epistemology this procedure is based on a naïve understanding of correspondence theories of «truth».

In a first step naïve correspondence theories can be improved by introducing their most advanced version, Tarski's theorem and its consequences.<sup>3</sup> It postulates a first cognitive level (the so-called «object level») at which facts are observed, and propositions about these facts are formulated. A second level (the meta-plane) consists of a truth-function *T* about the object level. A proposition *p* about facts *F* (represented as '*F*' by some kind of language corresponding to signs) is logically considered «true» if and only if it corresponds to the facts *F*, so:

(T): *p*('F') is «true» if and only if *F*.

Tarski has stripped the semantic notion of «truth» of all its former absoluteness and added precision to the correspondence theories. Propositions are not contained in the information given by the facts themselves; they are educated guesses about the hidden causes or structures behind those facts. No proposition *p* about *F* can be called «true» if no fact *F* can be established. Several propositions *p*<sub>1</sub> – *p*<sub>j</sub> about the same set of facts *F* can all be considered a «match» if they correspond to all (known) facts. «False» propositions contradict some of the facts *F* or do not explain all of them. This semantic theorem is not uncontested: It does not distinguish between facts

<sup>2</sup> Bertrand Russell: The problems of philosophy, Oxford 1912, chap. 12: Truth and falsehood, 89.

<sup>3</sup> Alfred Tarski: Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik, in: Gunnar Skirbekk (Hg.): Wahrheitstheorien, Frankfurt a.M. 1977, 140–188 (143–145).

and the information contained in them and it only compares one theory with another.<sup>4</sup>

Facts (in the Latin sense of *facta*) consist of documented traces of the past which were collected to analyze a given case. According to the basics of semiotics, the *observandum* (a fact) should be analyzed by referring to units of perception. Those are called signs of evidence. A sign may be a carrier of information. It consists of an outer appearance (its form), which transports possible inner meanings.<sup>5</sup> It is important to recognize that the level of naïve realism cannot be skipped. What can be perceived on a document has to be made explicit. But then such (seemingly) direct signals arriving to eyes and ears need to be enhanced within a next layer of theory which is semiotics. In semiotics Tarski's notion of a «truth function» is replaced by Eco's warning that signs can only be interpreted within their context.<sup>6</sup> In open-ended problems this context is not given by a fixed set of *observanda*, it needs to be reconstructed itself.

The reasoning problem under complete uncertainty can be captured by two null-hypotheses, often taken for granted in practice. With the two working hypotheses we intended to test practitioners work experimentally in order to illustrate what results from naïve recipes concerning the art of interpretation:

- H01: Inferences that seem to correspond to the available *observanda* («matches») are helpful in the way of finding more clues to the presumed (yet unknown) real events;
- H02: Inferences seeming to contradict the *observanda* («non-matches») will not provide further insights into the presumed real events and can be dismissed.

<sup>4</sup> Another criticism holds that Tarski's theorem fails to address causality. Unfortunately, there is no room here to develop a philosophical debate of correspondence theories.

<sup>5</sup> Charles Sanders Peirce: Pragmatism and pragmaticism (1931), in: Collected papers of Charles Sanders Peirce, V, Cambridge MA 1978.

<sup>6</sup> Umberto Eco: Zeichen. Einführung in einen Begriff, Frankfurt a.M. 1977, chap. 5.19.

As part of the above-mentioned routines, many experts recommend using the intelligence cycle.<sup>7</sup> As an iterative process of finding new materials and explaining what has been observed, conjectures get gradually adapted until they fit the evidence.<sup>8</sup> Let us see what this kind of reasoning typically amounts to. People, having a vague notion of a continuum ranging from totally false to one hundred percent true, tend to think that a proposition is modified step by step with updates so as to contain ever more «truth» and less «falsehood» than before. Each revised proposed theory  $p_{i+1}$  supersedes  $p_i$  and considers another set of facts than its predecessor.<sup>9</sup> Practitioners working the case will judge the plausibility of  $p_i$  by examining all possible consequences derived from it. As soon as new evidence  $E_{i+1}$  is found,  $p_i$  can either be confirmed as  $p_i = p_{i+1}$  which strengthens the belief in it, or it can be overturned or modified in the light of  $E_{i+1}$ , to be replaced with an updated new theory  $p_{i+1}$  (« $E_{i+1}$ »). Along this process older propositions and theories will be rejected and go into a «garbage can» set of bad matches  $\neg M_i$ . At stage  $i$ , they would be considered as «mistaken» in natural language while some pieces of evidence or signs would be considered as random noise or artifacts. Thus,  $E_i$  can contain elements that are dismissed in  $E_{i+1}$ . Many people believe naïvely that this process would finally converge to «finding out» the unknown «ground truth»  $GT$  after a finite number of  $n$  iterations, resulting in all the necessary evidence  $E_n$  to terminate the process:  $GT = p_n(\langle E_n \rangle)$ .

Unfortunately, this common heuristic amounts to Popper's idea of verisimilitude,<sup>10</sup> defining a theory's content as a class of logical consequences resulting from it. These should be divided into the truth content ( $Ct$ ) and falsity content ( $Cf$ ). The verisimilitude  $V$  of a

<sup>7</sup> Olivier Ribaux, Amélie Baylon, Claude Roux, Olivier Delémont, Eric Lock, Christian Zingg, Pierre Margot: Intelligence-led crime scene processing, Part II: Intelligence and crime scene examination, in: Forensic Science International 199/1 (2010) 63–71 (68).

<sup>8</sup> David A. Schum: The evidential foundations of probabilistic reasoning, Evanston IL 2001, 45.

<sup>9</sup> Ibid., 71, 463–468.

<sup>10</sup> Karl Popper: Conjectures and refutations (1963), London 2008, 317.

proposition  $p_i$  was calculated as the difference between its truth content and its falsity content. The formula  $V(p_i) = Ct(p_i) - Cf(p_i)$  was intended to measure the value of rival propositions. As we tend to associate verisimilitude with the (measurable) type-I error in significance testing of statistical hypotheses, the idea seems plausible, but this a misunderstanding. Verisimilitude combines truth with the content of a proposition whereas probability combines truth with randomness, that is lack of content, of a proposition.<sup>11</sup> In 1974 Miller and Tichý – independently from each other – found that the truth content  $Ct$  as a set cannot be separated from the falsity content  $Cf$ . Thus, the falseness of a hypothesis cannot be measured.<sup>12</sup> Every attempt to quantify or to estimate it, may lead to confusion. Incidentally, Popper's work on verisimilitude is in itself an example of an important hypothesis that is formally false while successfully leading to a valid discovery.

If we accepted Miller's and Tichý's result as a basis for practice, no rejection of any proposition would ever be possible in criminal investigation (and other fields). Skepticism is necessary for any scientific endeavor, but it provides no practical instructions regarding by what to replace the criticized approach. In work situations we cannot do without using the iterative verisimilitude approach as a heuristic tool. Categorizing ideas represents common reasoning in teams, although experienced practitioners warn young colleagues to not dismiss working inferences lightly and to always search for alternative explanations. For as long as the inquiry can produce significant amounts of relevant new evidence for any active working hypothesis the intelligence cycle is useful. The very process of strengthening and weakening of different conjectures with the discovery of formerly unknown facts is in itself evidence for as long as the inquiry is correctly conducted into all directions. However,

<sup>11</sup> Ibid., 322.

<sup>12</sup> David Miller: Popper's qualitative theory of verisimilitude, in: *The British Journal for the Philosophy of Science* 25/2 (1974) 166–177.

Pavel Tichý: On Popper's definitions of verisimilitude. *The British Journal for the Philosophy of Science* 25/2 (1974) 155–160.

when the investigation stalls, or when it is conducted only into one single direction, then the flaws of these heuristics become manifest.

## 1.2 Training in the perception and the analysis of signs of evidence

Schum pointed out that «the success [...] in generating new and important hypotheses depends to a great extent upon how well we have marshaled or organized the thoughts and the evidence we have».<sup>13</sup> Unfortunately, many analysts fall into the trap of adopting their own first guess or some arbitrary piece of contextual information as a reference point. Cognitive biases are a well-known Achilles' heel and compromise the experts' objectivity. In order to improve perception and interpretation of pictures and written statements some participants learned to apply a heuristic named Systematic Analysis (SA) consisting of five critical thinking rules derived from epistemology, forensic science and cognitive psychology.<sup>14</sup> Comparable to a microscope it can only treat one *observandum* at a time, not great quantities of material.

- I. Find schemata and models for the *observandum*.
- II. Observe formal aspects of the signs, not only their presumed contents.
- III. Dissect the object into its structural components according to models, observe each one.
- IV. Note inconsistencies, anomalies, and contradictions.
- V. List what seems to be missing or superfluous according to models.

<sup>13</sup> D. A. Schum: The evidential foundations of probabilistic reasoning, 451.

<sup>14</sup> Henriette Haas, Patrick Tönz, Jutta Gubser-Ernst, Maja Pisarzewska Fuerst: Analyzing the psychological and social contents of evidence – experimental comparison between guessing, naturalistic observation and systematic analysis, in: Journal of Forensic Sciences 60/3 (2015) 659–668.

Those rules address all dimensions required by Walker as a minimum for any theory about uncertainty,<sup>15</sup> namely linguistics with rules I., II. and III., causality with rules I., III. and V. and logic with rule IV. The condition to declare one's standpoint added by Schum,<sup>16</sup> is fulfilled by using rule I. to identify models and schemata for the *observandum*. In practice the procedure – when applied to selected potentially meaningful pictures, documents or texts – collects the bricks to construct an inference network later in the investigation. It can point to questions to ask suspects or witnesses; and it can show new promising tracks. Finally, it may offer circumstantial evidence about *mens rea*, about intellectual or professional capacities, psychiatric symptoms and other psychological aspects of a person. It should be mentioned that some of the advice contained in the five rules has been published earlier.<sup>17</sup>

## 2. Method: comparing analyses with the ground truth

Knowing the ground truth is only possible in an experimental situation when tasks can be constructed around some given well documented event. Only the experiment can provide insights into the pitfalls of real-life situations. In order to find out more about the interpretation of texts and pictures several groups of students and professionals received six test cases to analyze, either before being trained with the five rules-algorithm or after that. The first question of the study to resolve is how to classify their answers. It is the basic question of how to judge working hypotheses: what is useful and what is not?

<sup>15</sup> Vern R. Walker: Theories of uncertainty, in: Marilyn MacCrimmon, Peter Tillers (eds.): The dynamics of judicial proof, Heidelberg 2002, 197–236 (204).

<sup>16</sup> D. A. Schum: The evidential foundations of probabilistic reasoning, 45.

<sup>17</sup> Ibid., 72, 97, 105.

## 2.1 The test case

For the purpose of this study we selected the most difficult test case (among the six) which exemplifies the challenges of analyzing complex, open-ended problems. Each case has a ground truth *GT* around which it was constructed.

### *The elephant drawing*

The drawing below is meant to represent an elephant. The little figure beside the foreleg of the animal is supposed to be the author of the drawing himself. On demand of the research-team the participant of a scientific study in 1959 had drawn this picture. He was an adult male who was neither physically nor mentally suffering from impairments or illnesses during the test. What was the matter with this man that he drew like this? How would you defend your hypothesis?

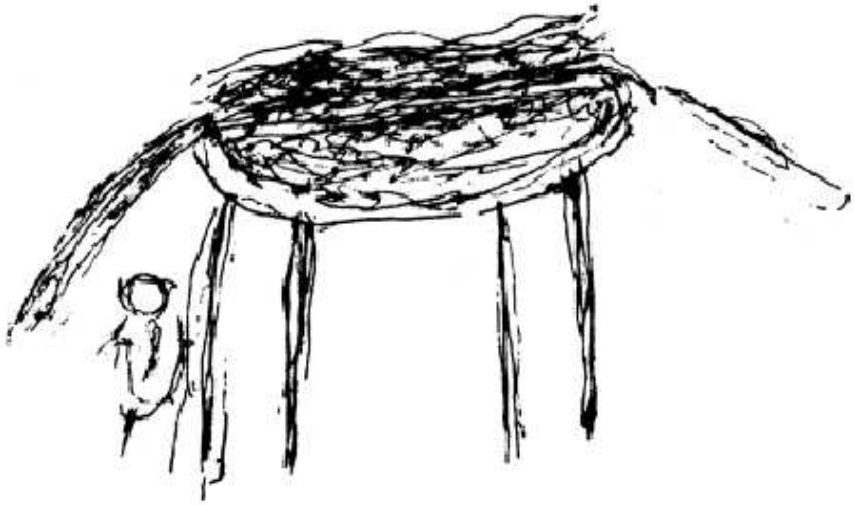


Fig. 15. Drawing of an Elephant.

© Gregory & Wallace.<sup>18</sup> Reprinted with the permission of the authors

<sup>18</sup> The reference is revealed in footnote 25, so as not to spoil the riddle here already.

## 2.2 Participants

A total of  $N = 259$  participants took the elephant task:  $n = 155$  were psychology students (aged  $M = 26.5$  years [ $SD = 5.6$ ], female : male ratio = 79:21, with  $M = 8.6$  semesters [ $SD = 3.0$ ], 48% untrained vs 52% trained),  $n = 30$  were law students (aged  $M = 24.9$  years [ $SD = 3.3$ ], female : male ratio = 63:37, with  $M = 8.1$  semesters [ $SD = 2.0$ ], 40% untrained vs 60% trained) and  $n = 74$  were Court and Prosecution professionals (aged  $M = 37.1$  years [ $SD = 6.6$ ], with  $M = 6.7$  years of work experience in criminal investigation [ $SD = 6.7$ ], female : male ratio = 60:40, 42% untrained vs 58% trained). Two additional psychology students had heard about the drawing and were excluded. The first 80 participants (only psychology students) had 30 minutes to analyze the elephant riddle, whereas all other participants had only 14 minutes (students  $n = 105$  and professionals  $n = 74$ ).

## 2.3 Rating the inferences' success in finding out the ground truth

Participants' working propositions  $h$  about a test-case can be evaluated with respect to their matching the facts from the ex-ante perspective but also according to their relevance for detecting the  $GT$  from hindsight (ex-post). Those can never be distinguished in real life – according to the reasons for skepticism. Both perspectives can be divided into good and bad answers. Under Tarski's a correspondence or match ( $h \in M$ ) is good while a non-match ( $h \in \neg M$ ) is bad, but according to hindsight a relevant answer ( $h \in R$ ) is useful and an irrelevant one ( $h \in \neg R$ ) is worthless. Non-matches were qualified with the downward modal expressions «implausible» and «impossible». Good matches were qualified with the upward modals «plausible» and «necessary». The latter can only be based on universal laws.

Relevance is defined as the dependency of the ground truth  $GT$  under the hypothesis  $h$  ( $h$  = any hypothetical proposition):  $h$  is relevant for  $GT$  if and only if  $Pr(GT | h) \neq Pr(GT)$ . Relevant inferences are



the *GT* itself (that is the ultimate *probandum*), some partial explanations of the *GT*, and eliminations of what did not happen.<sup>19</sup> Table 1 contains the Cartesian product of ratings.

Table 1

*Cartesian Product of Propositions  $h$  Between Correspondence to the Evidence  $M$  and Relevance  $R$*

Relevance $R$ Match $M$	Relevant propositions: $h \in R$ $Pr(GT h) \neq Pr(GT)$	Irrelevant propositions: $h \notin R$ $Pr(GT h) = Pr(GT)$
$h \in M$	Good Matches	
<i>modal: necessary</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· non-misleading correct eliminations</li> <li>· misleading correct eliminations</li> <li>· necessary partial explanations (<i>PE</i>)</li> </ul>	*
<i>modal: plausible</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· ground truth (<i>GT</i>)</li> <li>· broadsides (contains <i>GT</i>)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· mistaken but plausible full explanations (<i>FE</i>)</li> <li>· irrelevant partial explanations (seeing ghosts in random noise)</li> </ul>
$h \notin M$	Bad Matches	
<i>modal: implausible</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· implausible but relevant full explanations (<i>FE</i>)</li> <li>· implausible eliminations of relevant hypotheses (equivalent of dismissed <i>GT/PE</i>)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· irrelevant implausible full explanations <i>FE</i> (bad observations)</li> <li>· irrefutable ideas</li> </ul>
<i>modal: impossible</i>	*	<ul style="list-style-type: none"> <li>· pseudo-reasoning (speculation)</li> </ul>

## Legend

$\Omega$  Set of all propositions  $h$

$M \subset \Omega$  Subset of all matches (necessary, plausible) based on evidence, with  $M \cup \neg M = \Omega$

$R \subset \Omega$  Subset of all relevant inferences (necessary, plausible, implausible) considering *GT*, with  $R \cup \neg R = \Omega$

<sup>19</sup> D. A. Schum: The evidential foundations of probabilistic reasoning, 172, 96.

The intersection of  $M$  and  $R$  contains all relevant propositions  $h$  which match.  $M \cap R$  includes the ground truth  $GT$ , all correct eliminations plus all partial explanations which show certain aspects of the  $GT$ . In this category we also counted good propositions that participants had stated and later dismissed, if they were relevant and plausible. All propositions  $h$  outside of  $R$  but inside  $M$  seem plausible ideas ex-ante, yet mistaken in retrospect ( $h \in M$  AND  $h \notin R$ ). The classification of specific inferences given by the participants will be shown in Table 2.

Starting with the description of the rating process this study intends to shed light on the difficulties of the evaluation of working inferences. Sentences in natural language are often ambiguous or vague.<sup>20</sup> For example, not all answers were stated as falsifiable sentences. Participants' answers going into the right direction were given half points. The answering sheets provided an observation-section and a section for the final (best) working hypothesis. Often participants would not separate complex inferences from simple descriptions, or they would state several hypothetical scenarios instead of one, or else they did not respect the correct sections. When several inferences were written in the hypothesis section, we classified all of them according to Tarski and relevance. False inferences mentioned only in the observation section were not counted because, following the instructions, we can assume that the participant had rejected them. But we did count additional matching or relevant conjectures in the observation section. This procedure granted that those participants who had decided on one or more favored inference (as required) received less wrongness points than those who had violated instructions by writing only into the observation section without specifying their best guesses.

Another problem of interpretation is that «inferences can usually be decomposed to different levels of granularity, and we are often faced with a choice about the level of detail at which the analysis will be made».<sup>21</sup> At the extreme end of granularity, when

<sup>20</sup> Ibid., 263–265.

<sup>21</sup> Ibid., 5 (see also 90, 492).

the material is dissected into minute pieces (used for any human communication) and recomposed with an inference network of subjective meaning, the error of discovering ghosts within random sequences can occur (as the «Bible-code» fallacy exposed in 1999).<sup>22</sup> In this study we treat only inferences which offer an explanation going beyond a mere description of the visible details. Those will be addressed in another study. According to previous experimentation the application of the five rules does increase the amount of details observed considerably and improve the abductions slightly.<sup>23</sup>

Trying to reproduce the ex-ante situation by classifying inferences according to how well they fit the available case material, showed that a distinction between good and fair matches was fuzzy. Participants' guesses often implied social and natural scenarios consisting of several nested propositions. Some would match the facts seamlessly, others only almost. Some matches were inferences lacking specificity. They were «too bulky on the body of facts», so we called them «broad­sides». At the end we chose the best fit among all matches, the one that explained every detail, and would constitute the lead in a real investigation. This was fairly easy. Many participants excluded scenarios seemingly plausible at first sight but not matching the facts after careful observation. These eliminations were deductions from the laws of nature and were counted among matches. Next, we found partial explanations. They explained one part of the *observandum* as a necessary consequence of the laws of nature (for instance «the man has never seen an elephant in his life»). Partial explanations did not attempt to explain some other important aspects of the case (why not draw the head?). In other test cases (not discussed here) subjects would draw inferences based on statistics, not on the evidence at hand. This was qualified as a coincidental relevant match. Finally, some participants explicitly dismissed a good idea in the course of their analysis (dismissed hits

<sup>22</sup> Brendan McKay, Dror Bar-Natan, Maya Bar-Hillel, Gil Kalai: Solving the bible code puzzle, in: Statistical Science 14/2 (1999) 150–173.

<sup>23</sup> H. Haas et al: Analyzing the psychological and social contents of evidence.

or partial explanations). All inferences providing at least some matching aspect were included in the set of good matches  $M$ . The complementary set of bad matches was easier to define: They were marked by a lack of close observation of the material, contradicted everyday experience and contained many speculative elements. Farfetched speculations were counted as impossible matches when participants overelaborated on their main inference and added wild ideas unrelated to any facts (for instance «the man was afraid of the cold war»). Tautologies and arguments beside the point did not occur at all. Vagueness (for instance «he wanted to draw something else») and all-encompassing inferences are non-refutable ideas according to Russell.<sup>24</sup> We counted them among irrelevant bad matches. All in all, the demarcations between categories are not very clear-cut and would raise endless discussions in practice.

The hindsight (ex-post situation) contains relevant versus irrelevant inferences with respect to the  $GT$ . The first category captures the ultimate *probandum*, the hits of the ground truth, obviously good matches ( $h \in R$  AND  $h \in M$ ). In other test cases some participants had the good idea of the  $GT$  but dismissed it later. Then there was the category of plausible matches ex-ante which turn out to be untrue ex-post. Thus, promising tracks can be misleading. We did not detect any irrelevant partial explanations in this material, but theoretically they can be made in good faith as explanations for random influences affecting the case's evidence. Finally, we divided the bad matches into relevant and irrelevant ones. If a badly matching idea can be relevant indeed, then the exclusion of this idea is a misleading elimination though it is correct in itself. The double-negation category «badly matching elimination» is an equivalent of a dismissed hit or dismissed correct partial explanation, thus relevant. An implausible elimination that is irrelevant is the same as a farfetched speculation.

<sup>24</sup> B. Russell: The problems of philosophy, 89.

## 2.4 Inter-Rater-Reliability of the product between matches and relevance

To examine the reliability of the Cartesian rating schema proposed by the first author, she and the second author independently rated a total of 50 participants' analyses of each test case. We measured the reliability of ratings with Crohnbach's alpha (standardized). Statistics were calculated with SAS and are reported in Table 2.

## 3. Results

Case study results are often presented from hindsight mentioning errors and pitfalls they encountered during the investigation in retrospect. Here we present results so as to enable readers to experience both the challenge of the ex-ante perspective and the illusory easiness of the case-solutions from ex-post. Analysis 1 illustrates the frequent lack of precise descriptions despite 30 minutes time to ponder over the problem. Not astonishingly the hypothesis is vague and poorly adapted to what can be detected in the picture.

Analysis 1 done by an untrained ♀ student (30 min.)

### Observations

*Very abstract drawing, hardly recognizable for what it is. As if a child had done it. Elephant has very long legs. The man is hardly recognizable. You don't know what is the elephant's fore side and what its hind side. Looks like the man is holding the elephant. The elephant seems very powerful, like a monster.*

### Hypothesis

*Looks as if something oppressing was on his mind, something above him exercising power over him.*

### 3.1 Revealing the ground truth and an optimal analysis

Analysis 2 came closest to the truth. The author immediately dipped into her knowledge of patterns in clinical neuropsychology, however without delivering any description.

Analysis 2 done by an untrained ♀ student (14 min.)

#### Observations

- *Maybe he has bad imagination and cannot draw very well in general.*
- *Mental status normal: either this man is indeed totally healthy, or else something has been overlooked. When it comes to agnosias they are often hard to discover in clinical exams even today. Agnosia can cause problems with drawing, because patients cannot image and recognize objects (depending on which kind of agnosia).*  
     *→ in 1959 there was not enough research about it (about agnosias).*
- *Maybe he was an artist with a special technique.*
- *Or he has never seen an elephant, knowing only that it is big (2nd hypothesis) (and is bad at drawing).*
- *Maybe he has bad imagination and cannot draw very well in general.*

#### Hypothesis

*He may have a neurological condition (for instance agnosia) not known enough to diagnose in 1959.*

No one has ever found the key to this puzzle; a rare scenario indeed. In 1959 a middle-aged man who had been congenitally blind and had never seen an elephant in his life underwent surgery for cataracts and recovered full sight. Obviously, he was inexperienced at drawing. Before taking him to the zoo a team of cognitive psychologists visited him for their research on perception and schemata and asked him to make a drawing of the animal.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Richard L. Gregory, Jean G. Wallace: Recovery from early blindness – a case study, in: Experimental Psychology Society Monograph 2 (1963) 65–129 (96).

Congenitally blind people often suffer from neuropsychological dysfunctions and autistic traits,<sup>26</sup> but in 1959 there were no tests available to measure them, therefore he was considered undisturbed then. Here we present a model solution (by the authors):

### Model Analysis of the elephant case according to the SA-algorithm

#### Observations

- 1) *Comparisons with scientific drawings, children's, cave-men's, patients with different disorders and persons under the influence of drugs.*
- 2) *Pencil-drawing on white paper with an insecure hand, there is no background and it lacks perspective. Spaces were filled by crude and strong pencil strokes back and forth.*
- 3) *The elephant consists of a rump, four legs sticking out, no feet, a trunk in front and a tail in its back. Both look quite the same. The animal's head (skull, face, ears, tusks) is missing altogether. The little man consists of a rump and a head, limbs are only partially sketched. The man's face is an empty circle.*
- 4) *Even though this is a most primitive drawing, the elephant's limbs are connected to its rump, the lines filling out the rump do not trespass the outer limits of the animal and the proportions between the heights of the man and the elephant are more or less correct.*
- 5) *The missing head is bizarre, it reminds of drawings made by patients with severe neurological problems*

#### Hypothesis

*It seems plausible that the man has never seen an elephant and that he cannot draw (apraxia). Severe deficits in the drawing would suggest that he is blind, but this contradicts the facts. How could behaving like a blind man and yet seeing at least contours be put into a synthesis? Could the evidence stem from mingling effects of different events? What was diagnostically known when the information that he was healthy was put on paper?*

<sup>26</sup> R. Peter Hobson, Anthony Lee, Rachel Brown: Autism and congenital blindness, in: Journal of Autism and Developmental Disorders 29/1 (1999) 45–56.

3.2 The panoply of participants’ answers

Given the fact that we had to consider more than one single (best) conjecture per person, we calculated the statistics resulting in a set of 609 inferences (Table 2).

Table 2  
*Working Hypotheses About the Elephant Drawing*

Category	Inferences		Inter-Rater-Reliability
	% of all inferences	Mean per person	Crohnbach's alpha (stand.)
Relevant inferences ( $h \in R$ )	67.2%	1.58	0.92
Hits of the ground truth ( $h \in M$ )	0.4%	0.01	1.00
1) Recovered from early blindness after surgery	0.0%	0.00	–
2) Neuropsychological syndrome, undiagnosed in 1959	0.4%	0.01	1.00
Broadsides ( $h \in M$ )	0.0%	0.00	–
Falsely dismissed hits of the ground truth ( $h \notin M$ )	0.0%	0.00	–
Correct partial explanations ( $h \in M$ )	58.7%	1.38	0.92
1) Has never seen an elephant	14.8%	0.35	0.93
2) Disoriented or no visual imagination	4.4%	0.10	0.87
3) Very bad at drawing	10.8%	0.25	0.86
4) Badly coordinated, shaky	18.1%	0.43	0.78
5) Proportions between human and elephant seem correct	10.7%	0.25	0.99
Falsely dismissed partial explanations (any of 1–5) ( $h \notin M$ )	2.2%	0.05	–
Correct eliminations ( $h \in M$ )	1.7%	0.04	0.78
1) Closed eyes or wrong hand or childlike drawing cannot explain the missing head (non-misleading)	1.4%	0.03	0.86
2) He was not blind (non-misleading)	0.3%	0.01	–
Relevant leads in implausible inferences ( $h \notin M$ ) (false negatives)	4.1%	0.10	0.81
1) He was blind	1.6%	0.04	1.00
2) Had a neurological disorder	2.5%	0.06	0.48
Coincidentally true answer based on statistics ( $h \in M$ )	0.0%	0.00	–



Table 2 (continued)

Category	% of infer.	Mean	Crohnbach's
Irrelevant inferences ( $h \notin R$ )	32.8%	0.77	0.82
Irrelevant hypotheses among plausible matches (false positives) ( $h \in M$ )	11.7%	0.28	0.91
1) Was under drugs or alcohol	2.4%	0.06	0.98
2) Was malingering a disorder	0.8%	0.02	–
3) Wanted to sabotage research	6.2%	0.14	0.90
4) Was an artist (art is free, can be bizarre)	0.8%	0.02	0.86
5) Mouth or foot drawing, technical obstacles	1.1%	0.03	1.00
6) Misunderstandings (e.g. meant a horse, giraffe)	0.5%	0.01	0.65
Irrelevant eliminations, irrelevant partial explanations	0.0%	0.00	–
Irrelevant implausible inferences ( $h \notin M$ )	19.3%	0.45	0.85
1) Raised in isolation, Caspar Hauser syndrome	0.3%	0.01	–
2) Hated or tortured animals	0.8%	0.02	1.00
3) Psychological or sexual problems, complex of inferiority	6.2%	0.15	0.78
4) Raised in wilderness, other culture, or poverty	2.1%	0.05	–
5) Anxious or seeking protection	2.8%	0.07	0.71
6) Drew like a child would draw, or was told to do so	2.1%	0.05	0.82
7) Blindfolded, stress, sloppy, wrong hand	4.8%	0.11	0.91
Impossible (irrelevant) inferences ( $h \notin M$ )	0.8%	0.02	0.71
Vague ideas (difficult to judge or to refute)	1.0%	0.02	–
All-encompassing ideas (non-refutables)	0.0%	0.00	–
Good matches (Tarski) ( $h \in M$ )	72.6%	1.71	0.91
Bad matches (Tarski) ( $h \notin M$ )	27.4%	0.64	0.84

Set of 609 inferences stated by  $N = 259$  subjects

Among the matches ( $n = 442$ ) the percentage of relevant ones was 84% while among the non-matches ( $n = 167$ ) it was 23%. Consequently, the odds to pursue an irrelevant dead end were about 3 to 1 for a non-match, while only being 1 against 5 for a match. Among the matching full explanations ( $n = 74$ ), the percentage of hits of the *GT* was 3%. Thus, the great majority of all plausible full explanations (97%) went in the wrong direction.

Table 2 shows that inter-rater reliabilities were sufficient for the classification of the participants' hypotheses within the Cartesian product between matches and relevance. Both our null-hypotheses H01 and H02 must be rejected on the basis of a counter-example. The elephant riddle illustrates the incommensurability of falseness. The hypothesis that the man was blind when he drew the animal not only contradicts the text of the task, it is in total opposition to the facts visible in the drawing. A completely sightless person could never have done it. Thus, an implausible inference can come close to the truth while being far away from the facts. Compared to the jurists, psychologists had a heightened awareness of difficulties with fine motor skills as a neurological symptom. This contradicted the text; however, one should be aware of the fact, that some information previously established was true in the past but can be outdated in the present.

Then again partial explanations and eliminations reflect good reasoning, taking small steps at a time. Plausible full inferences were sorted in the order of their fitting the facts. A good match, an inference to the best explanation, was the intoxication hypothesis. It provides a simple and historically possible cause according to Occam's razor, and yet it is irrelevant for the *GT*. Another good match was «artist»: There are indeed pieces of art that seem unskilled and bizarre (as for instance Joseph Beuys). The psychological phenomena «malinger» and «sabotage» can show strange patterns but must not. We found the explanation of «misunderstandings about which animal to draw between the experimenter and the subject in 1959» (incidence < 2%) not as plausible as the previous conjectures, only a fair match. This is a compromise to limit the number of categories to a manageable number. Eliminations and partial explanations led to relevant results, but they could not detect the *GT* because this is a bold inference going beyond what can be derived from visible elements by laws of nature.

Implausible or impossible conjectures (non-matches) occurred with an alarmingly high incidence: 42.5% of all participants had stated at least one of them in their hypothesis section (distributed

almost equally over all three groups). We attribute this result partly to experimental conditions which allowed only 14 minutes of work and made it impossible to search for more contextual information. It also points at the danger of interpretations based on the omission of clearly observable facts. Typical non-matches would ignore that the elephant's legs were joined to its rump (as well as the little man's limbs) and the adequate proportions. They would not consider the insecure hand, neither the repeated lines, nor the care to fill out the rump, which must have taken some time. Other implausible inferences contradicted everyday experience, such as: Nobody in his right mind would omit to draw a mammal's head, even if they do not know its exact shape; it is the most prominent feature in children's drawings. By the same token, everyday knowledge concerns drawings of primitive men, which are far more skilled than the questioned drawing.<sup>27</sup>

Obviously no single example can justify the application of the intelligence cycle which is the verisimilitude approach. But for as long as it is recognized as a heuristic tool and not a formal logical procedure it seems to be helpful in most cases. Scenarios in which almost all unlikely matches are indeed irrelevant must be a very common type of problem in practice, otherwise the fallacy of the verisimilitude approach would be more widely known.

<sup>27</sup> Cf. work of a medieval sculptor on the Basle cathedral who has never seen an elephant [https://de.wikipedia.org/wiki/Basler\\_M%C3%BCnster](https://de.wikipedia.org/wiki/Basler_M%C3%BCnster) (visited 16-01-2019)

## 4. Discussion

### 4.1 Applying accurate perception, qualified judgement and ethics to complex problems

Reasoning under uncertainty provides plenty of opportunities to err or to be accused of erring even if one is not. One can present a plausible, well-founded hypothesis, which may later be overturned by new evidence in a totally unexpected way. But one can also be accused by hindsight critics of not seeing an obvious contradiction of the working hypothesis with the facts, even if it were relevant for detecting the unknown truth. Only after learning the ground truth does everything fall into place and the solution seems to be obvious and logical. All of a sudden it seems incomprehensible why professionals did not discover it much sooner.

Some might mistake our results as a permission to say that in the art of interpretation «anything goes» henceforth. Such an attitude disrespects scientific ethics and procedure, namely the requirement that analyses be presented in such a way that they provide intersubjective observability and comprehensibility. While abandoning the naive idea of «the ground truth to be found out», the epistemic paradigm still states that interpretation must be done in a qualified way. Schum postulates that the observer must be honest, objective and have an accurate perception.<sup>28</sup> Thus, conjectures which seem plausible only because they are based on sloppiness and arbitrary judgements or even based on deception (fabrication or omission of relevant data) are considered scientific misconduct. Our results speak for much more diligence. They also demonstrate that it is perfectly legitimate to present an individually preferred hypothesis (even if it is a minority opinion) as the final conclusion about a case, *if – and only if –* those facts, which contradict the conclusion, as well as the alternative explanations are not kept in the dark. Creativity and subsequent investigations must be facilitated and not impeded.

<sup>28</sup> D. A. Schum: The evidential foundations of probabilistic reasoning, 229.

## 4.2 Structuring the presentation of the intelligence drawn from the *observandum*

The output of a natural observation in our sample was either an unstructured assembly of incomplete sentences and arrows, or else a well-edited text. The latter form of presenting an analysis is nice to read but hard to re-work. Any major modification requires a total re-write (cf. Analyses 1 and 2). A comparison to the work of a trained professional (Analysis 3) shows how much easier it is to criticize and improve the results following the structured algorithm:

Analysis 3 done by a trained ♀ professional (14 min.)

### Observations

- 1) *Drawing made by a «normal» man. Even kids draw an elephant's big ears and trunk, but not this man.*
- 2) *Black & white drawing, no perspective. Insecure hand (poorly defined contours (→ does not know what he is drawing, is unsure).*
- 3) *Big animal (?) without head, long limbs. Next to it a person without limbs (no arms and legs). Legs of the elephant too thin, but very long. No head but two tails.*
- 4) *Contradicts the anatomy of elephants.*
- 5) *No head, no ears, the person's tie seems superfluous.*

### Hypothesis:

*The man has never seen an elephant. He knows that it is a big animal. Not more. Maybe he confounds it with a giraffe.*

Using the five rules provides a structured procedure and a table of evidence that can be criticized from all angles. Other experts can easily complete or improve a mediocre analysis by adding or criticizing models and schemata used (rule I.) and then find more signs of evidence according to rules II. to V. Reasoning under uncertainty is a matter of discipline; like every successful endeavor in life it is based on one percent inspiration and 99 percent transpiration.

### 4.3 How to improve reasoning under uncertainty

Statements like «reasoning under uncertainty is an art» are not helpful in practice. What can be derived from the present study to make into a craft? As proposed by Wagenaar, Koppen and Crombag, implicit assumptions about life played an important role in the participants' reasoning process.<sup>29</sup> Our results underscore the necessity to make them explicit by specifying «everyday rules» and schemata used to back up an inference. James Reason mentions the retrieval of incomplete semantic knowledge as a major source of error.<sup>30</sup> Few participants came up with the idea that children never draw animals without their heads. Teachers would certainly testify that they have never seen a healthy child do this, but statistics are unavailable. The decisive role of gathering more contextual knowledge about drawings and about conditions that can influence them is obvious.<sup>31</sup>

We also saw that deductive partial explanations and eliminations seem to be a good way of trying to find relevant answers to unresolved cases. When an investigation stalls, one should not prematurely be fixed on the full explanation of the story of what presumably happened but make small and coherent advances in the interpretation of the details of the evidence with specific sub-hypotheses. Then again one cannot absolutely trust such deductions, as one does not know how the traces arrived there. Were they caused by the presumed incident or by random events?

In order to collect ideas about the so-called big picture, a brain storming about all imaginable scenarios dipping deep into the sources of life-experience should be encouraged.<sup>32</sup> The background

<sup>29</sup> Willem A. Wagenaar, Peter J. van Koppen, Hans F. M. Crombag: *Anchored narratives. Psychology of proof in criminal law*, London 1993, 61, 232, 235.

<sup>30</sup> James Reason: *Human error*, Cambridge 1990, 112.

<sup>31</sup> M. Pidd: *Tools for thinking*, 59, 97; W. A. Wagenaar et al.: *Anchored narratives*, 237–240.

<sup>32</sup> M. Pidd: *op. cit.*, 60.

knowledge cannot always be found in books.<sup>33</sup> Professionals should introduce their field experience and enrich the arsenal information but, in addition, it is also a wise choice to consult people who know the given social, cultural, economic, technical, natural or work-related context. Ideas collected in the brainstorming process need to be bold – thus go far beyond what is visible in the evidence – otherwise nothing new can be discovered.

4.4 Integrating naïve recipes into hierarchical levels of epistemology

The final task in order to avoid professional errors in reasoning under uncertainty is to provide a deeper understanding of different levels of methodology. The general idea of the critical thinking schema shown in Table 3 is to integrate the historical ideas of «truth finding» or positivism into several layers of reasoning. The schema starts on its lower levels with the everyday recipes and integrates them step by step into a more sophisticated methodology.<sup>34</sup>

Table 3  
*Levels of reasoning and perception under uncertainty from the bottom-up perspective*

4. Skepticism (meta-theory)
Errors can result from a naïve belief in realism, correspondence theories and the intelligence cycle.
· An interpretation of signs within their context can be a match and yet be mistaken.
· An interpretation of signs can contradict the picture of signs yet come very close to the ground truth.

<sup>33</sup> W. A. Wagenaar et al.: Anchored narratives, 47.

<sup>34</sup> Here we consider only the bottom-up perspective. Its relationship with top-down theories, developed on a set of premises, cannot be discussed here.

3. Separation between plausible and implausible assumptions (theory)	
Positivism (Tarski/Popper):  Decision is made on higher level by using a truth function about correspondence.	Semiotics (Eco/Peirce):  The meanings of a signs can only be inferred within their context.
2. Critical realism (observation)	
Early positivism (Russell):  Hypotheses need to be falsifiable statements tested by something outside them.	Semiotics (Eco/Peirce):  · Observation relies on signs as units of perception. · A sign is more than a signal. It consists of an outer form conveying inner meaning(s).
1. Naïve realism (information)	
Direct perception provides information	

It is important to realize that none of these levels can be dismissed. Naïve realism states that what is there on paper under everybody's eyes cannot be ignored. This is called evidence. If obvious signals were omitted, important information about the *observanda* could be entirely lost or certain aspects could be systematically selected with a bias favoring the observer's own opinion (so-called cherry-picking). The result of disregarding facts could also amount to sophistries and *petitio principii*. If the second level of distinguishing signs from signals were not respected, then some up-front meanings could falsely be taken for granted and the formal aspects of signs cannot sufficiently be perceived. If hypotheses were not stated as falsifiable sentences, then vagueness and ambiguity easily set in (as the experiment has shown). They provide no further insights. Allowing vagueness and ambiguity has the side effect to open up the debate to rhetorical pirouettes favoring biases and distorting the picture in the readers' reception. The necessity of a test level for the plausibility of any theory about an incident is also obvious. It distinguishes qualified from unqualified beliefs and



provides the grounds for critical discussions and brainstorming. Eco's warning prevents from committing the Bible code fallacy of recomposing signs out of their context in order to create an arbitrary mosaic. Then again, the testing theories-level cannot be the last word about the result of an analysis done under complete uncertainty as has shown our experiment with the elephant case. While the diligence of a given analysis can be established and praised, its results must still be subjected to some skepticism.

### Acknowledgements

We want to express our thanks to all those who have participated in our study: Especially to all professionals from MAS Forensics at University of Lucerne, from the Prosecutors office and Courts of the Canton of Zürich, Switzerland, and also to Christiane Trapp, JD for letting her students participate in the experiments. To Marianne Pithon, ès lettres we owe for her close reading of the English.

conexus 2 (2019) 25–51

© 2019 Henriette Haas, Manja Djordjevic und Ann van Ackere. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.004>

Prof. Dr. Henriette Haas, Universität Zürich, Psychologisches Institut,  
Binzmühlestrasse 14 / Box 1, 8050 Zürich  
[henriette.haas@psychologie.uzh.ch](mailto:henriette.haas@psychologie.uzh.ch)

Manja Djordjevic, M. Sc. Psychologin, Elsässerstrasse 31, 4056 Basel  
[m-djordjevic@hotmail.com](mailto:m-djordjevic@hotmail.com)

Prof. Dr. Ann van Ackere, Université de Lausanne, École des hautes études  
commerciales, Département des opérations, Quartier UNIL-Chamberonne,  
Bâtiment Anthropole, 1015 Lausanne  
[ann.vanackere@unil.ch](mailto:ann.vanackere@unil.ch)

## Michael Hässig

### Ungenaue Erkenntnis? Die Bedeutung von Wahrscheinlichkeit für die medizinische Praxis

---

Jeder Arzt macht es: Wenn aufgrund der Anamnese, der Vorgeschichte, der zeitlichen und örtlichen Vorgaben und der Symptomatik die Wahrscheinlichkeit für eine bestimmte Krankheit spricht, so nennt dies der Arzt Diagnose und handelt danach. Dies ist nicht verwerflich, sondern erhält die medizinische Handlungsfähigkeit bei unvollkommener Informationslage, wie sie fast immer in der Klinik vorliegt. Dieses Vorgehen leitet auch den Laien, ohne dass er sich der theoretischen Grundlagen seines Handelns bewusst wird.

Im klinischen Setting muss der Arzt eine Risikoeinschätzung vornehmen. Meist macht er dies mehr oder weniger willkürlich, da eine genauere Abklärung aus zeitlichen Gründen oft gar nicht möglich ist oder auch keine einschlägigen Daten zur Verfügung stehen. Viele Studien zeigen, dass Mediziner oft Schwierigkeiten mit der Risikoeinschätzung haben und das Risiko oft überschätzen.<sup>1</sup>

Worum es mir im Folgenden geht, sind keine wissenschaftstheoretischen Fragen, sondern die intuitive und evidenzbasierter Arbeit des klinischen Praktikers. Zunächst soll gezeigt werden, wie die Risikoperzeption unserer subjektiven Wahrnehmung unterliegt und inwiefern philosophische und erkenntnistheoretische Konzepte dazu beigetragen haben, unsere Wahrnehmung zu objektivieren. 1987 hat Paul Slovic in einer vielbeachteten Arbeit

<sup>1</sup> Odette Wegwarth, Gerd Gigerenzer: Vom Risiko, Risiken zu kommunizieren, in: *Therapeutische Umschau* 64 (2007) 687–692.

aufgezeigt, wie unterschiedlich verschiedene Gruppierungen eine Risikoeinschätzung vornehmen (Abb. 1). Die Einschätzung ist neben der klassischen Formel «Risiko = Schaden x Eintretenswahrscheinlichkeit» auch von Ort und Zeit abhängig. Die Ungenauigkeit der Schätzung nimmt zu, wenn ein Ereignis sehr selten eintritt, aber einen sehr grossen Schaden verursacht oder umgekehrt.

Activity or technology	League of Women Voters	College students	Active club members	Experts
Nuclear power	1	1	8	20
Motor vehicles	2	5	3	1
Handguns	3	2	1	4
Smoking	4	3	4	2
Motorcycles	5	6	2	6
Alcoholic beverages	6	7	5	3
General (private) aviation	7	15	11	12
Police work	8	8	7	17
Pesticides	9	4	15	8
Surgery	10	11	9	5
Fire fighting	11	10	6	18
Large construction	12	14	13	13
Hunting	13	18	10	23
Spray cans	14	13	23	26
Mountain climbing	15	22	12	29
Bicycles	16	24	14	15
Commercial aviation	17	16	18	16
Electric power (non- nuclear)	18	19	19	9
Swimming	19	30	17	10
Contraceptives	20	9	22	11
Skiing	21	25	16	30
X-rays	22	17	24	7
High school and college football	23	26	21	27
Railroads	24	23	29	19
Food preservatives	25	12	28	14
Food coloring	26	20	30	21
Power mowers	27	28	25	28
Prescription antibiotics	28	21	26	24
Home appliances	29	27	27	22
Vaccinations	30	29	29	25

Abb. 1: Paul Slovic: Perception of Risk, in: Science 236 (1987) 280–285.

Um die einzelnen Fakten wie Falldefinition, Anamnese, Symptomatik miteinander verknüpfen zu können, stehen verschiedene epidemiologische Modelle zur Verfügung. Eines davon ist das Bayes-Theorem, das in der klinischen Epidemiologie breite Anwendung findet. Das Bayes-Theorem stellt einen konzeptionellen, quantitativen Ansatz zur Erfassung klinischen Handelns dar.<sup>2</sup> Es basiert auf dem erkenntnistheoretischen Konzept der Induktion und wurde von Austin Bradford Hill für die Medizin nutzbar gemacht.<sup>3</sup>

Die moderne Erkenntnistheorie geht nicht mehr davon aus, dass wir in der Lage sind, die Dinge objektiv zu erkennen. Der deduktive Ansatz Karl Poppers war der letzte «objektivistische» Versuch, Kausalität zu begründen. Popper hält fest, dass eine induktive Objektivität nicht möglich ist und versucht, Objektivität deduktiv zu retten. «Jede Hypothese ist richtig, bis das Gegenteil bewiesen ist», das heisst – in die medizinische Praxis übersetzt – jede Behandlung ist solange gut, bis ihre schädlichen Nebenwirkungen bekannt sind – hier zeigen sich die Grenzen von Poppers Theorie im medizinischen Setting.<sup>4</sup> Der Mediziner kann nicht beliebig testen. Er ist den Patienten verpflichtet. Er ist sich aber durchaus bewusst, dass er Entscheide treffen muss mit einer unsicheren Datenlage, in der Hoffnung, dass seine Entscheide richtig sind und dem Patienten helfen.

Klinisches Handeln ist immer einer gewissen Ungenauigkeit unterworfen und beruht letztlich auf Wahrscheinlichkeiten. Sehr vereinfacht lautet das Bayes-Theorem: «nachgängige Wahrscheinlichkeit = vorgängige Wahrscheinlichkeit  $\times$  Testrate (positiv oder negativ).

<sup>2</sup> Ian Stewart: Mathematische Unterhaltung, in: Spektrum der Wissenschaft 7 (1997) 8–10; Roy Matthews: How right can you be?, in: New Scientist 2072 (1997) 28–33.

<sup>3</sup> Austin Bradford Hill: The environment and disease: Association or causation?, in: Proceedings of the Royal Society of Medicine 58 (1965) 295–300.

<sup>4</sup> Alfredo Morabia: On the origin of Hill's causal criteria, in: Epidemiology 2 (1991) 367–369.

Aufgrund eines bestimmten Symptoms besetzt für den Patienten eine Wahrscheinlichkeit  $P$ , die vorgängige Wahrscheinlichkeit, (anterior probability), dass das Symptom durch eine bestimmte Krankheit verursacht worden ist. Ist diese Wahrscheinlichkeit genügend hoch, das heisst, überschreitet sie eine gewisse Schwelle (threshold level), wird der Arzt keine weiteren Abklärungen vornehmen. Er wird das Resultat einer Diagnose zuordnen und gegebenenfalls handeln und eine Therapie vorschlagen. Erreicht die vorgängige Wahrscheinlichkeit diesen Schwellenwert, der zum Handeln veranlasst, nicht, werden weitere Untersuchungen vorgenommen mit dem Ziel, die Wahrscheinlichkeit über oder gezielt unter diesen Schwellenwert zu bringen. Die Wahrscheinlichkeit nach dem Test ist die nachgängige Wahrscheinlichkeit (posterior probability). Inwieweit eine diagnostische Abklärung die nachgängige Wahrscheinlichkeit beeinflusst, hängt ab von der Sensitivität (Anteil erkrankter Individuen mit richtig positivem Testresultat gegenüber allen Erkrankten) und Spezifität (Anteil gesunder Individuen mit richtig negativem Testresultat gegenüber allen Gesunden) des Testsystems sowie der Prävalenz der zu untersuchenden Krankheit.

Der Grenzwert, der eine Diagnose zulässt oder zum Handeln veranlasst, wird vom Arzt aufgrund vorgängig definierter Kriterien festgelegt. Man geht davon aus, dass jede Manipulation am Patienten, ob Test oder Therapie, auch ein absolutes Risiko beinhaltet. Für den Grenzwert zum Handeln wird die Summe aus Test- und Behandlungsrisiko dem Behandlungserfolg gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung wird als Qualität der Behandlung bezeichnet. Zur Qualitätsberechnung können diverse Parameter herangezogen werden wie beispielsweise Überlebenszeit, qualitätsadjustierte Überlebenstage, Leistungsmerkmale wie auch der finanzielle Vorteil einer Behandlung. Im Unterschied zur Humanmedizin können solche Grenzwerte in der Nutztiermedizin einfacher festgelegt werden, da die ethische Komponente anders gewichtet wird und die wirtschaftliche Komponente oft eine wesentliche Rolle spielt.

Die Wahrscheinlichkeitsrate «positiver Test» kann als Wert bezeichnet werden, mit dem die nachgängige Wahrscheinlichkeit steigt, wenn der Test positiv ausfällt. Sinngemäss gilt das Gleiche für ein negatives Testresultat. Die Wahrscheinlichkeitsrate «negativer Test» kann als Wert bezeichnet werden, mit dem die Wahrscheinlichkeit sinkt, wenn der Test negativ ausfällt.<sup>5</sup>

Jedes biologische Testsystem beinhaltet eine gewisse Ungenauigkeit. Bei kontinuierlich verlaufenden Testresultaten besteht in der Regel eine unexakte Trennschärfe. Bei konkreten Zuständen, zum Beispiel gesund/krank, ergibt sich daher fast immer ein Anteil, der aufgrund des Testresultats nicht korrekt zugeordnet wird (falsch positiv oder falsch negativ). Die Qualität eines Tests wird primär festgehalten durch die Sensitivität und Spezifität als Mass der Trennschärfe zwischen zwei Zuständen, die normalerweise mit positiv und negativ charakterisiert werden. Um Aussagen über die Qualität eines Tests machen zu können, muss der wirkliche Zustand des Testobjekts bekannt sein. Oft wird ein neuer Test mit einem Standardtest – goldener Standard – oder ein Schnelltest mit einem komplizierten Labortest verglichen. Es ist allerdings schwierig, einen goldenen Standard festzulegen. In der Regel wird derjenige Test zum goldenen Standard erklärt, der bereits etabliert ist oder die höchste Sensitivität und Spezifität aufweist.

Da kein Testsystem mit absoluter Sicherheit zwischen zwei Zuständen unterscheiden kann, stellt das Festlegen eines Grenzwertes und somit das Festlegen der Sensitivität und Spezifität immer eine Optimierungsaufgabe dar. Diesem Umstand wird in epidemiologischen Studien bei Überwachungstests (surveillance) oder Vorsorgetests (screening) Rechnung getragen, indem zwei unabhängige Testsysteme verwendet werden, wobei der eine Test

<sup>5</sup> Roman Jaeschke, Gordon H. Guyatt, David L. Sackett: Users' guide to Medical Literature; III. How to Use an Article About a Diagnostic test; B. What Are the Results and Will They Help Me in Carrying for My Patients?, in: The Journal of the American Medical Association 271 (1994) 703–707.

eine hohe Sensitivität und der andere Test eine hohe Spezifität aufweist. Dies ist vor allem dann wichtig, wenn das Resultat eines Tests mit schwerwiegenden Konsequenzen verbunden ist.

Die Wahrscheinlichkeitsrate für einen positiven beziehungsweise negativen Test lässt sich als Funktion aufzeichnen (Abb. 2).

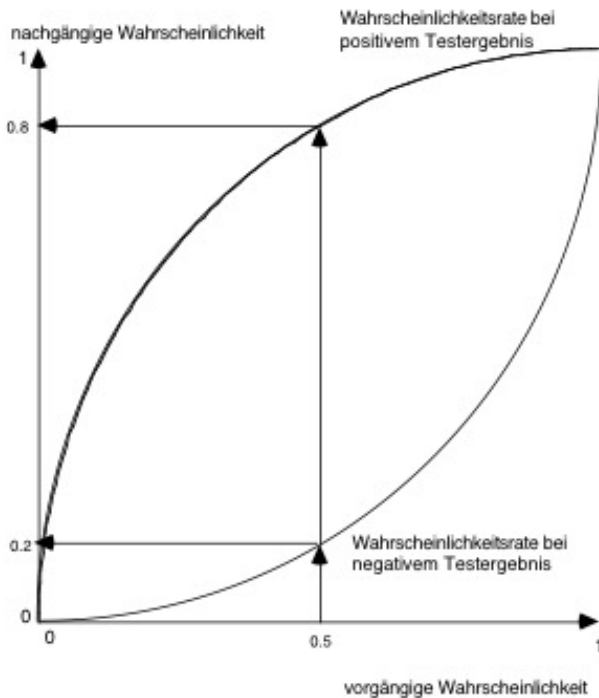


Abb. 2: Vorgängige und nachgängige Wahrscheinlichkeit bei gegebener Sensitivität (90%) und Spezifität (80%) mit dem Beispiel einer vorgängigen Wahrscheinlichkeit von 50% ( $P = 0.5$ ) und den jeweils resultierenden nachgängigen Wahrscheinlichkeiten bei positivem beziehungsweise negativem Testergebnis.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Jacobus Lubsen: Vorlesungsunterlagen in klinischer Epidemiologie im Rahmen des MPH Curriculums der Deutschschweizer Universitäten (1995); Michael Hässig: Vorgehen in Betrieben mit gehäuftem Verwerfen beim Rind, Habilitationsschrift Universität Zürich (1999).

Aus Abb. 2 lässt sich auch ableiten, dass ein Test seine optimale Aussage bei einer vorgängigen Wahrscheinlichkeit von  $P = 0.5$  hat. Bei offensichtlichem Vorliegen einer Krankheit, das heisst bei einer vorgängigen Wahrscheinlichkeit über 0.9, oder bei seltenen Krankheiten, das heisst bei einer vorgängigen Wahrscheinlichkeit unter 0.1, hat jeder Test eine verminderte Aussagekraft.

Der Grenzwert (threshold), der eine Diagnose zulässt beziehungsweise zum Handeln veranlasst, muss vom Untersuchenden festgelegt werden. Können Aufwand und Ertrag einer Massnahme objektiviert werden, so lässt sich auch der sinnvolle Testbereich einschränken und der Grenzwert für Handlungsbedarf festlegen. In der klinischen Epidemiologie gilt der Grundsatz, dass oberhalb des Grenzwertes für Handlungsbedarf eine Behandlung vorgenommen wird (intention to treat). Man geht davon aus, dass jede Manipulation am Patienten, ob Test oder Therapie, auch ein absolutes Risiko (Inzidenz) für einen unerwünschten Ausgang beinhaltet, auch wenn dieser oft sehr klein ist.

Wenn ein Individuum gesund ist und keine Therapie durchgeführt wird, hat es die grösste Überlebenschance (1.0). Ist das Individuum gesund und die Therapie wird durchgeführt, so vermindert sich die Überlebenschance um das Risiko, das von der Therapie ausgeht. Das Risiko der Therapie sind die unerwünschten Nebenwirkungen. Werden kranke Individuen behandelt, so überlebt im Verhältnis zu den gesunden, unbehandelten ein gewisser Anteil. Da fast jede Krankheit auch eine gewisse Selbstheilungsrate aufweist, wird auch ohne Therapie ein gewisser Anteil überleben.



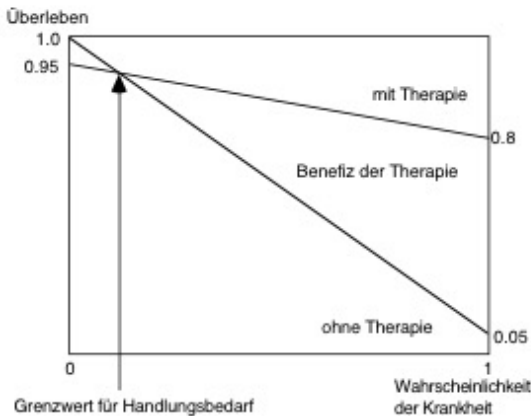


Abb. 3: Festlegung des Grenzwertes für Handlungsbedarf nach Abschätzung des Risikos durch die Massnahme

Mithilfe des Bayes-Theorems und der festgelegten Grenzwerte für Massnahmen lassen sich Entscheidungshilfen für den Kliniker erstellen. Klinisches Handeln erfolgt oft unbewusst in Anlehnung an dieses Modell (Abb. 4).

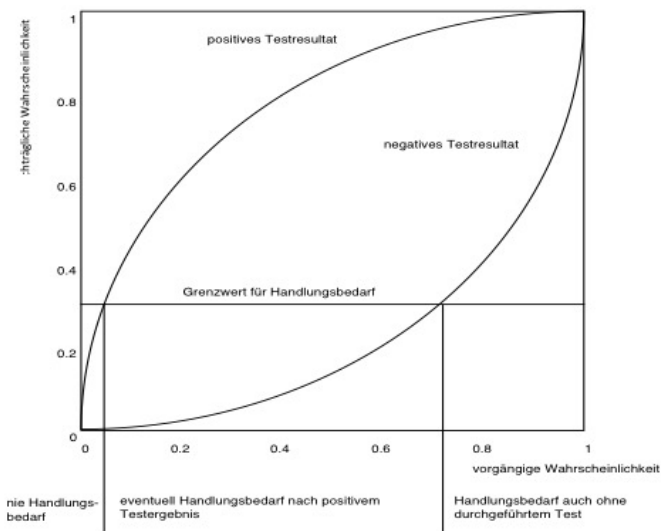


Abb. 4: Das quantitative, konzeptionelle Modell des Bayes-Theorems. Aus: M. Hässig: Vorgehen in Betrieben mit gehäuften Verwerfen beim Rind.

Abb. 4 unterscheidet sich von Abb. 2 lediglich dadurch, dass Grenzwerte eingeführt wurden. In der nachgängigen Wahrscheinlichkeit gibt es einen Grenzwert, der zum Handeln beziehungsweise zu Massnahmen Anlass gibt. In der vorgängigen Wahrscheinlichkeit gibt es zwei Grenzwerte. Diese halten fest, in welchem Bereich der vorgängigen Wahrscheinlichkeit ein Test überhaupt sinnvoll erscheint. Unterhalb des unteren Grenzwertes beeinflusst der Ausgang des Tests die Entscheidung zum Handeln nicht, da weder bei positivem noch negativem Testausgang die nachgängige Wahrscheinlichkeit oberhalb des Grenzwertes Handelsbedarf vorliegt. Oberhalb des oberen Grenzwertes beeinflusst der Ausgang des Tests die Entscheidung zum Handeln auch nicht, da weder bei positivem noch negativem Testausgang die nachgängige Wahrscheinlichkeit unterhalb des Grenzwertes ein Handeln erfordert. Die Grenzwerte, bei denen kein Handlungsbedarf (test threshold) beziehungsweise in jedem Fall ein Handlungsbedarf (treatment threshold) besteht, können berechnet werden.<sup>7</sup>

Nun muss in einem nächsten Schritt die Frage beantwortet werden: Wenn ein Resultat kausal ist, wann ist es dann evident? Als evidenzbasierte Medizin wird nun die strukturierte Präsentation der medizinischen Resultate bezeichnet. Diese Definition fokussiert auf die rein wissenschaftliche Beurteilung klinischer Resultate. Die Betreuung des Patienten steht hier nicht im Mittelpunkt. Daher sehen andere Definitionen die Präsentation von Ergebnissen nicht im Mittelpunkt, sondern die patientenorientierte Entscheidung auf der Grundlage von empirischen Daten.

Robert Koch stellte bereits 1882 seine Postulate zur Kausalität auf, die für ihn hinreichend zur Erklärung eines Infekts waren:

- Der Erreger muss in jedem Fall von Krankheit nachweisbar sein.
- Er muss kultivierbar sein.
- Er muss die Krankheit auslösen.
- Er muss rekultivierbar sein.
- Er darf bei keiner anderen Krankheit vorkommen.

<sup>7</sup> Ronald D. Smith: Veterinary Clinical Epidemiology, Boca Raton etc. <sup>2</sup>1995.

Schon bald stellte sich heraus, dass diese Postulate nicht umfassend sein konnten, weil sie die Umwelteinflüsse und weitere Faktoren nicht berücksichtigten. Erst 1965 stellte Austin Bradford Hill, neue allgemein anerkannte Kausalitätskriterien auf:

- Gesicherte Assoziation: Der Zusammenhang muss statistisch genügend gesichert sein.
- Konstante Assoziation: Die Resultate müssen unter verschiedenen Umständen gleichbleiben.
- Zeitliche Chronologie: Die Ursache kommt vor der Krankheit.
- Dosis-Wirkung-Zusammenhang
- Biologische Plausibilität: Der Zusammenhang muss nach heutigem Wissensstand erklärbar sein.
- Experimentelle Bestätigung
- Analogie: Ähnliche Ursachen müssen zu ähnlichen Krankheiten führen.
- Kohärenz: Die Resultate müssen reproduzierbar sein.

Auch die Kausalitätskriterien von Bradford Hill sind nicht unumstritten. Der Dosis-Wirkung-Zusammenhang ist oft nicht gegeben. Hormone haben ihr Wirkungsoptimum. Toxische hormon-ähnliche Substanzen wie Biphenol A sind in geringen Mengen toxischer. Die biologische Plausibilität – Der Zusammenhang muss nach heutigem Wissensstand erklärbar sein – kann ein unzuverlässiges Kriterium sein. Sie kann den wissenschaftlichen Fortschritt und die Erkenntnis behindern. So vergingen rund fünfzehn Jahre bis akzeptiert wurde, dass ein infektiöses Agens nicht unbedingt Erbsubstanz zu enthalten hat. Dies stand der Prionentheorie zu spongiformer boviner Enzephalopathie (BSE) im Wege. Sehr oft werden Assoziationen, die statistisch gut belegt werden können, und Kausalität gleichgesetzt. Dies ist ein grosser Trugschluss unserer Tage. Kausalität besteht aus Assoziationen und weiteren auf der Logik beruhenden Postulaten.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Robert Koch: The etiology of tuberculosis [Die Ätiologie der Tuberkulose, in: Berliner Klinische Wochenschrift 15 (1882) 221–230, translated and edited by Thomas D. Broke], in: Reviews of Infectious Diseases 4 (1982)

Die zukünftigen klinischen Fragen müssen sich daher mit der Frage auseinandersetzen, welchen Beitrag Wahrscheinlichkeiten zur Gültigkeit – und nicht zur Objektivität – medizinischer Diagnosen leisten. Denn der Kliniker, will er handlungsfähig bleiben, ist verpflichtet, zu handeln: auf der Grundlage des klinischen Axioms der «intention to treat» und des aktuellen Wissensstands. Für das klinische Handeln ist sind ungenaue Erkenntnis und Wahrscheinlichkeit grundlegende Elemente einer best practice.

conexus 2 (2019) 52–62

© 2019 Michael Hässig. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.005>

Prof. Dr. Michael Hässig, Universität Zürich, Vetsuisse-Fakultät, Abteilung Agrovet-Strickhof, Eschikon 27, 8315 Lindau  
[mhaessig@vetclinics.uzh.ch](mailto:mhaessig@vetclinics.uzh.ch)

1270–1274; A. B. Hill: The environment and disease; A. Morabia: On the origin of Hill's causal criteria.

## Thomas D. Szucs und Tamer El Saadany «Learning and Confirming» in Pharmaforschung und -entwicklung. Von Sackgassen und Durchbrüchen

---

Seit vielen Jahrhunderten benutzen Menschen Wirkstoffe, um Beschwerden zu lindern oder Krankheiten zu heilen. Heute gibt es in der Schweiz einen Markt mit insgesamt 2903 Präparaten in 9630 Verpackungen.<sup>1</sup> Die Zulassung eines Medikaments ist ein langwieriger Prozess; etwa 90% der neu entwickelten Arzneimittel gelangen nicht auf den Markt. Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit es ein Medikament aus dem Labor in die Klinik schafft? Welche Faktoren führen zum Misserfolg? Wie kann aus Fehlern gelernt werden? Diese Kernfragen sollen im Folgenden anhand von konkreten Beispielen beantwortet werden.

### Warum brauchen wir neue Medikamente?

Trotz der hohen Anzahl vorhandener Medikamente gibt es viele Gründe für die Entwicklung neuer Wirkstoffe und Therapien. Immer wieder werden die Gesundheitsbehörden mit neuen Infektionskrankheiten konfrontiert, für die es keine Behandlungen gibt. Ein aktuelles Beispiel ist das Zika-Virus. Wenn Schwangere von diesem Virus infiziert sind, kann dies zu schweren Missbildungen

<sup>1</sup> Bundesamt für Gesundheit, Spezialitätenliste 2017,  
<http://www.spezialitätenliste.ch>

des Fötus führen.<sup>2</sup> Ein weiteres Beispiel ist SARS (Severe Acute Respiratory Syndrome), eine virale Erkrankung, die zu schweren Lungenentzündungen führen kann; sie wurde erstmals 2002 in Südchina beobachtet und breitete sich dann in 29 Ländern aus. Gut zehn Jahre später war man mit MERS (Middle East Respiratory Syndrome) konfrontiert; eine ähnliche Erkrankung, deren Ausbreitung sich vor allem auf den Nahen Osten beschränkte und von Kamelen auf den Menschen übertragen wird.<sup>3</sup> Ein weiteres prominentes Beispiel ist schliesslich Ebola: Eine Epidemie wütete von 2013 bis 2016 in Ostafrika. Die Infektion mit dem Ebola-Virus nimmt häufig einen schweren Verlauf und endet nicht selten tödlich.<sup>4</sup> Auch unser Umgang mit und vor allem unsere Nähe zu Tieren stellt uns vor grosse Herausforderungen: Weltweit stammen fast 75% aller aufkommenden menschlichen Infektionskrankheiten von Tieren.<sup>5</sup>

Ein weiterer Grund für die Entwicklung neuer Medikamente sind die fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnisse. Immer besser verstehen wir komplexe Erkrankungen. Seit den 2010er Jahren wissen wir, welche wichtige Rolle die Genetik bei Krebserkrankungen spielt und wie genetische Varianten auch zunehmend individualisiert therapeutisch mit Erfolg angegangen werden können. Die Entzündung als pathologischer Prozess scheint bei vielen Erkrankungen eine zentrale Rolle zu spielen, so beispielsweise bei Krebs,<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Farakh Javed et al.: Zika virus: what we need to know?, in: Journal of Basic Microbiology 58/1 (2018) 3–16.

<sup>3</sup> Yudong Yin, Richard G. Wunderink: MERS, SARS and other coronaviruses as causes of pneumonia, in: Respiriology 23/2 (2018) 130–137.

<sup>4</sup> Cordelia E. M. Coltart et al.: The Ebola outbreak, 2013–2016: old lessons for new epidemics, in: Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences 372/1721 (2017).

<sup>5</sup> Center for Disease Control and Prevention, National Center for Emerging and Zoonotic Infectious Diseases: Our work, Our stories, 2011–2012, <https://www.cdc.gov/ncezid/what-we-do/our-work-our-stories.html>

<sup>6</sup> Kyohei Nakamura, Mark J. Smyth: Targeting cancer-related inflammation in the era of immunotherapy, in: Immunology & Cell Biology 95/4 (2017) 325–332.

der Alzheimer-Demenz,<sup>7</sup> bei Herz-Kreislauf-Erkrankungen<sup>8</sup> oder auch bei Depressionen.<sup>9</sup> Aus diesen Erkenntnissen lassen sich neue Therapiemöglichkeiten entwickeln.

Hinzu kommen auch immer bessere diagnostische Verfahren, wie hochauflösende computertomographische Bilder oder zunehmend günstigere Möglichkeiten zur Sequenzierung von DNA – eine Flut an diagnostischen Informationen, die zunehmend therapeutisch genutzt werden können.<sup>10</sup> In diesem Zusammenhang kann geradezu von einer genomischen und digitalen Revolution gesprochen werden.

Auch besteht bei den Medikamenten, die bereits in Gebrauch sind, ein enormes Verbesserungspotential, da häufig die gewünschte Wirksamkeit nicht eintritt. Man könnte hier von einer «Unpräzisionsmedizin» sprechen: Für jeden erfolgreich therapierten Patienten kann je nach Medikament 3–24 Patienten nicht geholfen werden.<sup>11</sup> So gibt es auf der einen Seite verhältnismässig hochwirksame Medikamente wie beispielsweise Schmerzmittel, die bei ca. 80% der Patienten helfen, auf der anderen Seite Medikamente aus der Onkologie, die nur bei ca. 20% die gewünschte Wirksamkeit zeigen.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Patrick Lucey McGeer, Joseph Rogers, Edith Graef McGeer: Inflammation, Antiinflammatory Agents, and Alzheimer's Disease: The Last 22 Years, in: *Journal of Alzheimer's Disease* 54/3 (2016) 853–857.

<sup>8</sup> Kathryn J. Moore: Targeting inflammation in CVD: advances and challenges, in: *Nature Reviews Cardiology* 16/2 (2019) 74–75.

<sup>9</sup> Miroslav Adzic et al.: Therapeutic Strategies for Treatment of Inflammation-related Depression, in: *Current Neuropharmacology* 16/2 (2018) 176–209.

<sup>10</sup> Marianne Abifadel et al.: Mutations in PCSK9 cause autosomal dominant hypercholesterolemia, in: *Nature Genetics* 34/2 (2003) 154–156; Amanda J. Hooper et al.: The C679X mutation in PCSK9 is present and lowers blood cholesterol in a Southern African population, in: *Atherosclerosis* 193/2 (2007) 445–448; Peter Martin Visscher et al.: 10 Years of GWAS Discovery: Biology, Function, and Translation, in: *The American Journal of Human Genetics* 101/1 (2017) 5–22.

<sup>11</sup> Nicholas J. Schork: Personalized medicine: Time for one-person trials, in: *Nature* 520/7549 (2015) 609–611.

<sup>12</sup> Brian B. Spear, Margo Heath-Chiozzi, Jeffrey Huff: Clinical application of pharmacogenetics, in: *Trends in Molecular Medicine* 7/5 (2001) 201–204.

Ein global zunehmendes Problem stellt auch die Resistenzbildung gegenüber Medikamenten dar. Dies beschränkt sich nicht nur auf infektiöse Erkrankungen wie Malaria, Tuberkulose oder einfache Harnwegsinfektionen, sondern erstreckt sich auch auf Medikamente gegen Krebserkrankungen. Der Mechanismus der Krebszellen ist dabei vergleichbar mit infektiösen Erregern: Imatinib (Gleevec<sup>TM</sup>) revolutionierte die Behandlung von chronischer myeloischer Leukämie: Während bei Neudiagnose der Erkrankung ca. 80% der Patienten auf die Medikation ansprechen, bilden sich durch genetische Mutationen zunehmende Resistenzen in bis zu 95% der Leukämie-Patienten.<sup>13</sup>

Schliesslich führen Lebensstilveränderungen in der Wohlstandsgesellschaft zu einer Zunahme von Adipositas, Diabetes und Herz-Kreislauf-Erkrankungen, wodurch – neben Aufklärung und Prävention – der Bedarf an Medikamenten steigt.

### Wie erforschen wir neue Medikamente?

Forschung ist nicht nur ein weites Feld, sondern oft auch ein Irrgarten. Am Anfang neuer Erkenntnisse steht häufig eine Beobachtung: Im Ersten Weltkrieg stellte man fest, dass Senfgas nicht nur zu gravierenden Haut- und Atemwegsverletzungen führt, sondern auch das Knochenmark in seiner blutbildenden Funktion unterdrückt. Louis Sanford Goodman und Alfred Zack Gilman machten sich dies zunutze, um mithilfe einer intravenösen Applikation von Senfgas das Wachstum von Lymphomen zu hemmen – vergleichbar mit einer Chemotherapie.<sup>14</sup> Häufig spielt auch der

<sup>13</sup> Neil P. Shah: Loss of response to imatinib: mechanisms and management, in: Hematology. American Society of Hematology Education Program, Washington 2005, 183–187.

<sup>14</sup> Louis Sanford Goodman et al.: Nitrogen mustard therapy; use of methylbis (beta-chloroethyl) amine hydrochloride and tris (beta-chloroethyl) amine hydrochloride for Hodgkin's disease, lymphosarcoma, leukemia and certain allied and miscellaneous disorders, in: Journal of the American Medical Association 132 (1946) 126–132.



Zufall in der Forschung eine Rolle. Die wohl bekannteste zufällige Entdeckung machte Sir Alexander Fleming 1928, als er nach seiner Rückkehr aus den Ferien die wachstumshemmende Wirkung von Penicillin auf Bakterien entdeckte.<sup>15</sup> Auch die Entdeckung der potenzsteigernden Wirkung von Sildenafil (Viagra®) war zufällig: Das Arzneimittel wurde ursprünglich gegen Angina Pectoris (Schmerz in der Brust bei Durchblutungsstörung des Herzens) entwickelt. Männliche Testpersonen berichteten zwar von ausbleibender Wirkung bezüglich der Schmerzen, aber stattdessen von unerwarteten Erektionen.<sup>16</sup>

Heute geht man in der Regel systematischer vor. In der präklinischen Forschung wird mit zehntausenden möglichen Wirkstoffen gestartet. In die klinische Forschung, die vier Phasen umfasst, gelangen ungefähr fünf Kandidaten, wobei sich endlich ein einziger Wirkstoff durchsetzt. In Phase I wird die Sicherheit eines neuen Wirkstoffs erstmalig am Menschen getestet. Phase II dient der Bestimmung der Dosis und zum «proof of concept». In Phase III, die die kostenintensivste ist, werden Wirksamkeit und Sicherheit an einem grösseren Patientenkollektiv demonstriert. Daraufhin wird die Marktzulassung erteilt, und es erfolgt in Phase IV ein Monitoring, das die Sicherheit und Wirksamkeit des neuen Medikaments prüft.

Wo gelangt die Forschung in Sackgassen, wo gelingen ihr Durchbrüche?

Schwierigkeiten können überall auftreten. Der gewünschte Wirkstoff kann das falsche Target anpeilen, oder das als neuer Wirkstoff gewählte Molekül kann unpassend sein. Auch kann die

<sup>15</sup> B. Lee Ligon: Penicillin: its discovery and early development, in: Seminar in Pediatric Infectious Diseases 15/1 (2004) 52–57.

<sup>16</sup> Thomas A. Ban: The role of serendipity in drug discovery, in: Dialogues in Clinical Neuroscience 8/3 (2006) 335–344.

gewünschte Wirkung ausbleiben oder gar eine gegenteilige Wirkung erzielen, oder es werden Patienten behandelt, bei denen das Medikament nicht anschlägt.

Ein Beispiel aus der Kardiologie soll dies veranschaulichen. Um das kardiovaskuläre Risiko einer Person abzuschätzen, wird unter anderem der Cholesteringehalt im Blut bestimmt. Dabei wird zwischen LDL-Cholesterin (dem sogenannten «bösen» Cholesterin) und HDL-Cholesterin (dem «guten» Cholesterin) unterschieden. Ein niedriger LDL-Wert und ein hoher HDL-Wert sind Indikatoren für eine tiefere kardiovaskuläre Morbidität und Mortalität.<sup>17</sup> Die Statine (HMG-CoA-Reduktase-Hemmer) senken den LDL-Cholesteringehalt im Blut und gehören zu den am erfolgreichsten angewendeten Medikamenten in der Kardiologie. Aus diesem Grund stellte man sich die Frage, ob nicht eine pharmakologische Erhöhung des HDL-Cholesterins zu einer weiteren Verringerung der Risikosituation führen könnte. Als Ansatzpunkt für diese Überlegung wurde das Cholesterinester-Transferprotein (CETP) gewählt, das unter anderem Cholesterin von HDL auf LDL überträgt.<sup>18</sup>

Doch zeigte sich in einer Studie von 2007, dass der von Pfizer entwickelte CETP-Hemmer Torcetrapib nicht zu weniger, sondern zu mehr Todesfällen und kardiovaskulären Ereignissen führte. Dies, obwohl ein Anstieg des HDL-Wertes und eine Senkung des LDL-Wertes im Blut der Testpersonen beobachtet werden konnte. Gleichzeitig wurde jedoch auch ein Anstieg des Blutdrucks in der Gruppe der Patienten, die Torcetrapib einnahm, im Vergleich zur Kontrollgruppe, beobachtet.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Emerging Risk Factors Collaboration et al.: Major lipids, apolipoproteins, and risk of vascular disease, in: *Journal of the American Medical Association* 302/18 (2009) 1993–2000.

<sup>18</sup> Philip J. Barter et al.: Cholesteryl ester transfer protein: a novel target for raising HDL and inhibiting atherosclerosis, in: *Arteriosclerosis, Thrombosis, and Vascular Biology* 23/2 (2003) 160–167.

<sup>19</sup> Philip J. Barter et al.: Effects of torcetrapib in patients at high risk for coronary events, in: *The New England Journal of Medicine* 357/21 (2007) 2109–2122.

Roche testete den eigens entwickelten CETP-Hemmer Dalcetapib in einer ähnlichen, randomisiert kontrollierten Studie bei Patienten mit akutem Koronarsyndrom. Resultierend konnte kein signifikanter Unterschied in der mit Dalcetapib behandelten Patientengruppe gegenüber der Kontrollgruppe bezüglich erneuter kardiovaskulärer Ereignisse oder Tod jeglicher Ursache aufgezeigt werden.<sup>20</sup> Weitere CEPT-Hemmer, Evacetapib, entwickelt von Eli Lilly, und Anacetrapid, entwickelt von MSD, wiesen ähnliche Resultate auf.<sup>21</sup>

Bereits 1997 konnte in einer Studie gezeigt werden, dass bei Menschen, die in der Region Omagari in Japan lebten, gehäuft ein genetisch bedingter Mangel des CEPT-Proteins vorkam. Betroffene Personen hatten zwar einen höheren HDL-Cholesterinwert, lebten jedoch im Durchschnitt weniger lang als von der Mutation nicht betroffene Personen aus der gleichen Region.<sup>22</sup> Folglich ist die Hemmung des CEPT-Proteins therapeutisch nicht anstrebenswert, sondern vielmehr gefährlich. Erklärt werden kann dies durch sogenannte Off-Target-Effekte wie die unbeabsichtigte Erhöhung des Blutdrucks. Es stellt sich die Frage, an welcher Stelle im Entwicklungsprozess man vorsichtiger hätte vorgehen müssen. Hatte man die blutdruckerhöhende Komponente des Wirkstoffs unterschätzt? Hätte man mit anderen diagnostischen Mitteln den negativen Effekt der CEPT-Hemmer schneller erkannt? Abschliessend kann gesagt

<sup>20</sup> Gregory G. Schwartz et al.: Effects of dalcetapib in patients with a recent acute coronary syndrome, in: *The New England Journal of Medicine* 367/22 (2012) 2089–2099.

<sup>21</sup> A. Michael Lincoff et al.: Evacetapib and Cardiovascular Outcomes in High-Risk Vascular Disease, in: *The New England Journal of Medicine* 376/20 (2017) 1933–1942; The HPS3/TIMI55–REVEAL Collaborative Group: Effects of Anacetrapib in Patients with Atherosclerotic Vascular Disease, in: *The New England Journal of Medicine* 377/13 (2017) 1217–1227.

<sup>22</sup> Ken'ichi Hirano et al.: Genetic cholesteryl ester transfer protein deficiency is extremely frequent in the Omagari area of Japan. Marked hyperalphalipoproteinemia caused by CETP gene mutation is not associated with longevity, in: *Arteriosclerosis, Thrombosis, and Vascular Biology* 17/6 (1997) 1053–1059.

werden, dass das HDL-Cholesterin ein Marker zu sein scheint, der das kardiovaskuläre Risiko anzeigt, nicht aber das Ziel einer Behandlung darstellt.

Ein häufiger Grund dafür, dass die pharmazeutische Forschung in eine Sackgasse führt, ist auch die Interpretation von Statistiken, vor allem die Überschätzung des oft gebrauchten p-Werts. In einer Studie, in der die Wirksamkeit eines Medikaments untersucht werden soll, wird für die Auswertung meist der p-Wert ermittelt. Dieser drückt die Wahrscheinlichkeit aus, ob der beobachtete Effekt lediglich zufällig zustande gekommen ist. Noch heute gilt ein p-Wert unter 0.05, das heisst 5%, als signifikant. Doch dieser als signifikant definierte Wert hat eine Fehlerquote von mindestens 30%. Ist eine Studie nicht genügend aussagekräftig, weil beispielsweise zu wenige Versuchsteilnehmer eingeschlossen wurden, liegt die Fehlerquote noch viel höher. Will man die falsch positive Quote tatsächlich unter 5% halten, muss ein p-Wert von unter 0.001 vorliegen.<sup>23</sup> Die Wahrscheinlichkeit, ein echt positives Resultat zu erhalten, verringert sich weiter, wenn mehrmals hintereinander getestet wird. Eine Überlegung soll dies veranschaulichen: Verwendet man beim Klettern ein Seil mit 20 Knoten, wobei die Reisswahrscheinlichkeit eines jeden Knotens bei 5% liegt, so beträgt die Wahrscheinlichkeit, dass das Seil reisst, 64%. Die dazugehörige Formel lautet:  $P = 1 - (1 - p)^n$ , wobei  $P$  = Reisswahrscheinlichkeit aller Knoten,  $p$  = Reisswahrscheinlichkeit eines einzelnen Knotens und  $n$  = Anzahl der Knoten bedeuten. Das heisst  $P = 1 - (1 - 0.05)^{20}$ .<sup>20</sup> Kein Sportler würde sich freiwillig einem so hohen Risiko aussetzen. Auch in der Wissenschaft darf eine derartig hohe Unsicherheit nicht toleriert werden, und es sollte daher ein Paradigmenwechsel erfolgen.

Eine andere Ursache dafür, dass die Forschung in eine Sackgasse führt, liegt in der unsaubereren Durchführung klinischer Studien. Die häufigsten Verfehlungen liegen, wie die amerikani-

<sup>23</sup> David Colquhoun: An investigation of the false discovery rate and the misinterpretation of p-values, in: Royal Society Open Science 1/3 (2014) 140216.

sche Food and Drug Agency auf ihrer Website auflistet, im Nichtbefolgen des definierten Studienplans sowie der inadäquaten oder ungenauen Dokumentation der Resultate.<sup>24</sup> Und pharmazeutische Firmen verwerfen häufig erfolgsversprechende Projekte aufgrund von Nachrichten über das Scheitern verwandter Wettbewerberprojekte.<sup>25</sup>

### Welche Erkenntnisse gewinnen wir?

Louis B. Sheiner unterschied einen frühen Abschnitt in der Entwicklung eines neuen Medikaments, dem «Learning», und einen späteren, dem «Confirming». Das «Lernen» ist als explorativer Prozess zu verstehen, bei dem unerwartete Resultate auftreten können und viele Annahmen aufgestellt werden. Es werden Fragen beantwortet wie beispielsweise «Wie gross müsste die Wirkung des Medikaments sein?» oder «Wie hoch ist die Niereninsuffizienz?» Im nachfolgenden Entwicklungsschritt geht es um die «Bestätigung» des zuvor «Gelernten», es geht um ein Absichern, man befasst sich weniger mit Hypothesen, und die Ergebnisse sind eher erwartet. Auf die Fragen, die gestellt werden, kann mit Ja oder Nein geantwortet werden, wie beispielsweise ob ein Medikament bei Niereninsuffizienz eingesetzt werden kann. Das «Lernen» erstreckt sich – gemäss dem oben erläuterten Modell – über die Phase I bis in die Mitte der Phase II: Das Medikament wird als sicher befunden, und die wirksame Dosis festgelegt. Dann beginnt das «Confirming» mit der zweiten Hälfte der Phase II, über Phase III bis in die Phase IV; hierbei werden die Sicherheit und Wirksamkeit bestätigt.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> U.S. Food and Drug Administration, Clinical Investigator Inspection Search 2018, <https://www.accessdata.fda.gov/scripts/cder/CLIL/index.cfm>

<sup>25</sup> Joshua L. Krieger: Trials and Terminations: Learning from Competitors' R&D Failures, Harvard Business School 2017 (Working Paper 18-043).

<sup>26</sup> Louis B. Sheiner: Learning versus confirming in clinical drug development, in: *Clinical Pharmacology & Therapeutics* 61/3 (1997) 275–291.

«Learning and Confirming» als Methode mit unterschiedlichen Fragestellungen ist essentiell für den Forschungsprozess. «Lernt» man in späten Phasen der Entwicklung noch Neues über ein Medikament, besteht eine höhere Wahrscheinlichkeit des Scheiterns. Es lohnt sich deshalb, in den frühen Phasen sorgfältig zu arbeiten; dazu gehören die Beschreibung der Dosis-Wirkung, die Bestimmung und Prüfung von Biomarkern und die Wahl der richtigen Patienten-Gruppe. Die frühen Phasen der Entwicklung sind auch viel kostengünstiger als die späteren. Trotzdem wird die Entwicklung häufig aufgrund von Zeit- und Kostendruck zu schnell vorangetrieben.

Was bedeutet dies konkret? Am Anfang der Entwicklung eines neuen Arzneimittels steht die Wahl des Targets. Zur Bestätigung, dass es sich dabei um das «richtige» Target handelt, wird dieses an Modellen geprüft. Dies können Tiere sein, wie beispielsweise Fadenwürmer, Zebrafische, Mäuse oder auch Hunde und Affen. Dabei können auch genetisch veränderte Organismen gezüchtet werden, bei denen ein Gen «ausgeschaltet» (knock-out) oder «eingeschaltet» (knock-in) wird. Zunehmend werden auch Computermodelle eingesetzt. Diese Simulationen liefern, beispielsweise bei der Bestimmung der oralen Bioverfügbarkeit, also wieviel Prozent eines Wirkstoffs nach Einnahme einer Tablette tatsächlich in den Blutkreislauf gelangt, genauere Ergebnisse als Tierversuche.<sup>27</sup> Eine weitere Möglichkeit für Modelle bieten humane Stammzellen, an denen die neuen Arzneimittel getestet werden können. Mittlerweile können auch kleine Organoide, sozusagen Miniorgane, gezüchtet werden, an denen dann getestet werden kann. Dennoch sind präklinische Modelle nicht perfekt, weil es speziesbedingte Unterschiede gibt, wie ein eindrückliches Beispiel zeigt: Für die Entwicklung von TeGenero (TGN1412), einem monoklonalen Antikörper, wurde 2006 in einer Phase-I-Studie ein 500stel der in Tieren für sicher befundenen Dosis an Menschen getestet. Sechs der acht Teilnehmer der Studie entwickelten einen Zytokinsturm, eine lebensgefährliche Reaktion des

<sup>27</sup> Wolfgang Boomgaarden: Novel research findings on bioavailability of drugs, [https://www.pharmainformatic.com/html/prediction\\_of\\_f.html](https://www.pharmainformatic.com/html/prediction_of_f.html)

Immunsystems, und mussten intensivmedizinisch behandelt werden.<sup>28</sup> Erst vier Jahre später konnte man erklären, warum die Affen, an denen der Wirkstoff zunächst getestet worden war, nicht wie die Versuchsteilnehmer in der Phase-I-Studie reagierten: TeGenero wirkt via Bindung an den CD28-Rezeptor auf CD4+-Effektorspeicher-T-Zellen, eine bestimmte Art von weissen Blutzellen, die eine Ausschüttung von Zytokinen, das heisst Stoffen, die das Immunsystem stimulieren, auslösen. Dieser CD28-Rezeptor ist auf den CD4+-T-Zellen bei den Versuchstieren nicht ausgeprägt, weshalb keine Reaktion erfolgte.<sup>29</sup>

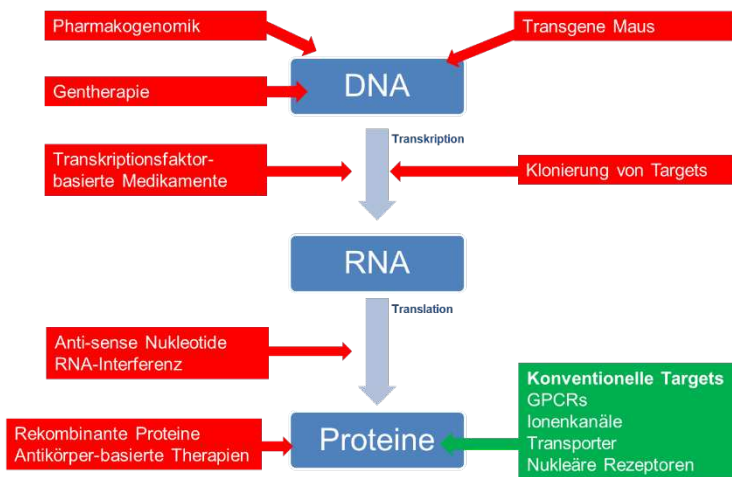


Abb. 1: Schematische Darstellung von Targets, die auf verschiedenen Ebenen durch Medikamente angegangen werden können.

Hat man das richtige Target gefunden, beginnt die Suche nach dem passenden Molekül. Bei der Auswahl kann auf Naturstoffe oder synthetische Moleküle zurückgegriffen werden. Bei den

<sup>28</sup> Husain Attarwala: TGN1412: From Discovery to Disaster, in: Journal of Young Pharmacists 2/3 (2010) 332–336.

<sup>29</sup> David Eastwood et al.: Monoclonal antibody TGN1412 trial failure explained by species differences in CD28 expression on CD4+ effector memory T-cells, in: British Journal of Pharmacology 161/3 (2010) 512–526.

Naturstoffen stehen ca. 160 000 Moleküle zur Auswahl, von denen ca. 130 000 als potentiell geeignetes Medikament sind. Bei den synthetischen Stoffen ergibt sich eine Auswahl von über 22 Millionen Molekülen, von welchen ca. 15.8 Millionen als potentielle Medikamente in Frage kommen.<sup>30</sup>

Auch die Wirtschaftlichkeit spielt eine wichtige Rolle. Ist ein Medikament zwar wirksam, jedoch zu teuer, wird die Vermarktung scheitern, wie beispielweise bei dem Medikament Glybera, das für die äusserst seltene genetische Erkrankung Lipoprotein-Lipase-Defizienz entwickelt wurde. Die Therapie ermöglicht den Ersatz des defekten Gens. Bei Kosten der einmaligen Behandlung von 900 000 Euro und nur einer geringen Anzahl betroffener Patienten entwickelte sich das Medikament zum wirtschaftlichen Flop.<sup>31</sup>

Stimmen das Target und das Molekül und wird Letzteres an der geeigneten Patientengruppe mit dem richtigen Outcome getestet, steht dem Erfolg nichts im Wege. Anders als im oben genannten Beispiel, wo das HDL-Cholesterin als Behandlungsziel definiert wurde, was mehrfach scheiterte, wurde ein Antikörper, Evolocumab, zum vollen Erfolg. Dieser senkt das LDL-Cholesterin via Bindung an das PCSK9-Protein. Für diese Erkenntnis war wegbereitend, dass Mutationen im PCSK9-Gen eine Hypercholesterinämie verursachen<sup>32</sup> und dass eine nicht funktionierende Version eben dieses Gens zur Senkung des LDL-Cholesterins führt.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Alan L. Harvey, Ru Angelie Edrada-Ebel, Ronald J. Quinn: The re-emergence of natural products for drug discovery in the genomics era, in: Nature Reviews Drug Discovery 14/2 (2015) 111–129.

<sup>31</sup> Hinnerk Feldwisch-Drentrup: Wenn das teuerste Arzneimittel der Welt scheitert (2017), <https://www.deutsche-apotheker-zeitung.de/news/artikel/2017/01/04/wenn-das-teuerste-arzneimittel-der-welt-scheitert/chapter:1>

<sup>32</sup> Marianne Abifadel et al.: Mutations in PCSK9 cause autosomal dominant hypercholesterolemia, in: Nature Genetics 34/2 (2003) 154–156.

<sup>33</sup> Amanda J. Hooper et al.: The C679X mutation in PCSK9 is present and lowers blood cholesterol in a Southern African population, in: Atherosclerosis 193/2 (2007) 445–448.



Wenn regulatorische Behörden mit neuen Studienergebnissen konfrontiert werden, stehen sie immer vor einem Dilemma. Akzeptiert man ein positives Resultat, bei dem es sich jedoch um ein falsch positives Resultat handelt, schadet man durch unnötige Nebenwirkungen dem behandelten Patienten. Weist man dagegen ein falsch negatives Resultat zurück, entgeht den Patienten ein potentieller Nutzen. Vor einem anderen Dilemma steht man in der Forschung. Es wird geschätzt, dass ca. 85% der gesundheitlichen Forschung vergeblich durchgeführt wird.<sup>34</sup> Dies hat verschiedene Gründe. 28% der randomisierten, kontrollierten Studien werden vorzeitig abgebrochen; in 40% dieser Fälle liegt es an der langsamen Rekrutierung von Versuchsteilnehmern. Ein weiterer Grund liegt in der häufig fehlenden Publikation von generiertem Wissen. 21% der abgeschlossenen Studien werden nicht publiziert, bei den nicht abgeschlossenen sind es sogar 47%.<sup>35</sup> Auch die fehlende Bereitschaft, aus den Fehlern früherer Studien zu lernen, führt zur Verschwendung. Nur 50% der Studien basieren auf ausreichender Literaturrecherche und Nutzung zuvor durchgeführter Studien.<sup>36</sup> Die Steigerung der Qualität von Studien ist essentiell. Initiativen wie INQUIRE (Increasing quality in patient-oriented academic clinical research) der Universität Basel helfen bei der Durchführung von klinischen Studien vom Konzept bis zur Translation des erworbenen Wissens in die Klinik.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Paul Glasziou, Iain Chalmers: Is 85% of health research really «wasted»? (2016),

<https://blogs.bmj.com/bmj/2016/01/14/paul-glasziou-and-iain-chalmers-is-85-of-health-research-really-wasted/>

<sup>35</sup> Benjamin Kasenda et al.: Prevalence, characteristics, and publication of discontinued randomized trials, in: Journal of the American Medical Association 311/10 (2014) 1045–1051.

<sup>36</sup> Youri Yordanov et al.: Avoidable waste of research related to inadequate methods in clinical trials, in: BMJ 350 (2015) h809.

<sup>37</sup> Universität Basel, Departement Klinische Forschung, INQUIRE Framework (2019), <https://dkf.unibas.ch/en/inquire>

conexus 2 (2019) 63–76

© 2019 Thomas D. Szucs und Tümer El Saadany. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.006>

Prof. Dr. Thomas D. Szucs, Institut für Sozial- und Präventivmedizin, Universität Zürich, Hirschengraben 84, 8001 Zürich

[thomas.szucs@ifspm.unizh.ch](mailto:thomas.szucs@ifspm.unizh.ch)

Tümer El Saadany, dipl. Arzt, Seespital Horgen, Asylstrasse 19, 8810 Horgen

[taemer.elsaadany@bluewin.ch](mailto:taemer.elsaadany@bluewin.ch)

## Isabella Sudano

### Cholesterin und Atherosklerose – landläufige Irrtümer und wissenschaftliche Erkenntnisse

---

Über keinen anderen kardiovaskulären Risikofaktor gibt so viele Kontroversen wie über das Cholesterin: Gibt es «gutes» und «schlechtes» Cholesterin? Ist erhöhtes Cholesterin ein Risikofaktor für Atherothrombose und kardiovaskuläre Erkrankungen? Kann ich meine Cholesterinwerte ohne Medikamente normalisieren?

Cholesterin: wie es gemessen wird und welches die Zielwerte sind

Was für die Beurteilung des kardiovaskulären Risikos wichtig ist, ist die Messung des Cholesterins im Blut. Da Fette, Cholesterin und Fettbegleitstoffe nicht wasserlöslich sind, stellt ihnen der Körper für den Transport im Blut Trägerproteine, sogenannte Lipoproteine, zur Verfügung.<sup>1</sup> Es gibt verschiedene Lipoproteine, wobei vor allem zwei Arten bekannt sind: Das LDL (low density lipoprotein) und das HDL (high density lipoprotein).<sup>2</sup> Normalerweise werden das Gesamt-, das LDL- und das HDL-Cholesterin sowie die Triglyzeride im Blut bestimmt. Erhöhte LDL-Werte sind unerwünscht,

<sup>1</sup> Alan T. Remaley, Thomas D. Dayspring, G. Russel Warnick: Lipids, lipoproteins, apolipoproteins, and other cardiovascular risk factors, in: Nader Rifai, Andrea R. Horvath, Carl T. Wittwer (eds.): Tietz Textbook of Clinical Chemistry and Molecular Diagnostics, St. Louis 2018, 539–603.

<sup>2</sup> Ebd.

weil sie die Atherosklerose fördern. Bei gesunden Personen ist ein LDL  $< 3$  mmol/L, bei Patienten, die bereits ein kardiovaskuläres Ereignis erlitten, ein LDL  $< 1.8$  mmol/L wünschenswert. Ein HDL  $< 1$  mmol/L zählt als kardiovaskulärer Risikofaktor.<sup>3</sup>

Triglyzeride werden vom Körper hergestellt aus überschüssigem Zucker, das heisst aus Kohlehydraten, die wir zu uns nehmen. Die Cholesterinwerte können durch angeborene Mängel oder durch falsche Ernährung, Erkrankungen und bestimmte Medikamente ansteigen. Ob erhöhte Triglyzeride die Gefässe direkt schädigen können, ist umstritten.<sup>4</sup> Ein zu hoher Triglyzeridspiegel ist aber ein Zeichen für einen gestörten Fettstoffwechsel und kann zur Entzündung der Bauchspeicheldrüse führen.

Entgegen früheren Meinungen kann das Plasma-Lipidprofil in den meisten Fällen auch nach Nahrungseinnahme erstellt werden. In bestimmten Situationen wird jedoch eine Nüchtern-Blutentnahme empfohlen: bei Nicht-Nüchtern Triglyzeriden  $> 5$  mmol/l, bei bekannter Hypertriglyzeridämie oder bei Hypertriglyzeridämie-induzierter Pankreatitis, vor Beginn einer medikamentösen Therapie mit schwerer Hypertriglyzeridämie als möglicher Nebenwirkung oder wenn zusätzliche Analysen gefordert sind, die nüchtern zu bestimmen sind (beispielsweise Nüchtern-Glukose, therapeutisches Medikamenten-Monitoring).<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Ebd.; <http://www.agla.ch>

<sup>4</sup> Zeljko Reiner: Hypertriglyceridaemia and risk of coronary artery disease, in: Nature Reviews Cardiology 14 (2017) 401–411.

<sup>5</sup> Børge G. Nordestgaard et al.: Fasting Is Not Routinely Required for Determination of a Lipid Profile. Clinical and Laboratory Implications Including Flagging at Desirable Concentration Cutpoints. A Joint Consensus Statement from the European Atherosclerosis Society and European Federation of Clinical Chemistry and Laboratory Medicine, in: Clinical Chemistry 62 (2016) 930–946.

## Cholesterin und Atherothrombose

Cholesterin wird vom Körper selbst – vor allem in der Leber – gebildet und erfüllt wichtige Aufgaben. Unter anderem wird Cholesterin zum Aufbau der Zellen, zum Beispiel für die Zellmembranen, gebraucht und ist an verschiedenen Stoffwechselvorgängen des Gehirns und an der Produktion von Hormonen beteiligt.<sup>6</sup> Jede Zelle baut Cholesterin für den eigenen Gebrauch auf; die Reduktion des LDL-Cholesterins im Blut beeinflusst die intrazelluläre Konzentration des Cholesterins nicht.<sup>7</sup>

Zu viel Cholesterin war in der Vergangenheit vermutlich vorteilhaft: Die Lebenserwartung war so kurz, dass die Atherosklerose gar kein Problem war und Menschen mit hohen Cholesterinwerten hatten Vorteile, wenn ihnen für längere Zeit keine oder nur wenige Nahrungsmittel zur Verfügung standen.

Die Plausibilität eines Zusammenhanges zwischen LDL-Cholesterin und Atherosklerose ist eindeutig gegeben. Das LDL-Cholesterin ist direkt an der Entstehung und dem Fortschreiten der Atherosklerose beteiligt.<sup>8</sup> Eine experimentell induzierte Erhöhung des Plasma-LDL und anderer ApoB-haltiger Lipoproteine führe in allen untersuchten Säugetierspezies zur Atherosklerose.<sup>9</sup>

In einem Artikel wurden die Daten von über 200 Studien mit mehr als zwei Millionen Teilnehmenden sowie mehr als 150 000 kardiovaskulären Ereignissen untersucht. Übereinstimmend liess sich eine dosisabhängige, lineare Assoziation zwischen dem absoluten

<sup>6</sup> Christopher J. Packard, James Shepherd: The pathophysiology of cholesterol metabolism in man, in: *Klinische Wochenschrift* 63 (1985) 344–351; Eliahu August, Kim H. Parker, Mauricio Barahona: A dynamical model of lipoprotein metabolism, in: *Bulletin of Mathematical Biology* 69 (2007) 1233–1254.

<sup>7</sup> E. August usw., a.a.O.

<sup>8</sup> A. T. Remaley, T. D. Dayspring, G. R. Warnick: Lipids, lipoproteins, apolipoproteins.

<sup>9</sup> Godfrey S. Getz, Catherine A. Reardon: Animal models of atherosclerosis, in: *Arteriosclerosis, Thrombosis, and Vascular Biology* 32 (2012) 1104–1115.

Ausmass einer LDL-Exposition und der Höhe des Atherosklerose-risikos belegen.<sup>10</sup> Ein schlagkräftiges Argument für einen kausalen Zusammenhang zwischen LDL-Cholesterin und Atherosklerose sind die kardiovaskulären Auswirkungen vererbbarer Stoffwechselerkrankungen wie der familiären Hypercholesterinämie.<sup>11</sup>

Menschen, die eine Mutation in einem der am Cholesterinstoffwechsel beteiligten Gene aufweisen, haben deutlich erhöhte LDL-Cholesterin-Werte. Damit einhergehend leiden die betroffenen Personen – wenn die Erkrankung unerkannt und unbehandelt bleibt – frühzeitig an kardiovaskulären Erkrankungen. Demgegenüber haben Personen mit Loss-of-Function-Mutationen im PCSK9-Gen, die mit sehr niedrigen LDL-Cholesterin-Konzentrationen einhergehen, ein auffällig niedriges kardiovaskuläres Risiko.<sup>12</sup>

Therapeutische Ansätze, die genau an diesen Stellschrauben angreifen, führen wiederum zu einer merklichen Reduktion kardiovaskulärer Ereignisse.<sup>13</sup> Die dadurch erreichte Risikosenkung ist proportional zu der LDL-Cholesterin-Senkung, die durch die Medikation erreicht wird. Also je tiefer das LDL-Cholesterin gesenkt wird, desto niedriger ist das kardiovaskuläre Risiko. Eine solche Dosisabhängigkeit ist ein weiteres Kriterium, das für eine Kausalität eines Zusammenhanges erfüllt sein sollte.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Brian A. Ference et al.: Low-density lipoproteins cause atherosclerotic cardiovascular disease. 1. Evidence from genetic, epidemiologic, and clinical studies. A consensus statement from the European Atherosclerosis Society Consensus Panel, in: *European Heart Journal* 38 (2017) 2459–2472.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Cholesterol Treatment Trialists Collaboration, Borislava Mihaylova, Jonathan Emberson et al.: The effects of lowering LDL cholesterol with statin therapy in people at low risk of vascular disease: meta-analysis of individual data from 27 randomised trials, in: *The Lancet* 380 (2012) 581–590.

<sup>14</sup> Ebd.; Colin Baigent, Anthony Keech, Patricia M. Kearney et al.: Efficacy and safety of cholesterol-lowering treatment: prospective meta-analysis of data from 90,056 participants in 14 randomised trials of statins, in: *The Lancet* 366 (2005) 1267–1278.

So liess sich in einer Metaanalyse mit 26 Statin-Studien das kardiovaskuläre Risiko der fast 170 000 Teilnehmer während einer fünfjährigen Statin-Behandlung proportional um 22% pro mmol/L erreichte LDL-Cholesterin-Reduktion senken.<sup>15</sup> Überzeugend ist auch die Wirksamkeit der neuen PCSK9-Inhibitoren, welche die LDL-Cholesterin-Spiegel auf ein sehr tiefes Niveau senken. Bereits nach einer mittleren Behandlungszeit von 2.2 Jahren ging die Rate an Herzinfarkten und Schlaganfällen in der FOURIER-<sup>16</sup> sowie in den Odyssey-Studie<sup>17</sup> um ca. 20% zurück.

### Kumulativer schädlicher Effekt des LDL-Cholesterins

Das LDL-Cholesterin stellte sich als stärkster unabhängiger modifizierbarer Risikofaktor für die Atherosklerose heraus, und ein linearer Zusammenhang zwischen dem absoluten Ausmass der LDL-Cholesterin-Exposition und der Höhe des kardiovaskulären Risikos ist über längere Zeit zu beobachten.<sup>18</sup> Darüber hinaus belegen

<sup>15</sup> B. A. Ference et al.: Low-density lipoproteins cause atherosclerotic cardiovascular disease.

<sup>16</sup> Robert P. Giugliano, Terje R. Pedersen, Jeong-Gun Park et al.: Clinical efficacy and safety of achieving very low LDL-cholesterol concentrations with the PCSK9 inhibitor evolocumab: a prespecified secondary analysis of the FOURIER trial, in: *The Lancet* 390 (2017) 1962–1971; Marc S. Sabatine, Lawrence A. Leiter, Stephen D. Wiviott et al.: Cardiovascular safety and efficacy of the PCSK9 inhibitor evolocumab in patients with and without diabetes and the effect of evolocumab on glycaemia and risk of new-onset diabetes: a prespecified analysis of the FOURIER randomised controlled trial, in: *The Lancet Diabetes & Endocrinology* 5 (2017) 941–950.

<sup>17</sup> Michael Szarek, Harvey D. White, Gregory G. Schwartz et al.: Alirocumab Reduces Total Nonfatal Cardiovascular and Fatal Events: The ODYSSEY OUTCOMES Trial, in: *Journal of the American College of Cardiology* 73 (2019) 387–396.

<sup>18</sup> Brian A. Ference, Ian Graham, Lale Tokgozoglu, Alberico L. Catapano: Impact of Lipids on Cardiovascular Health: JACC Health Promotion Series, in: *Journal of the American College of Cardiology* 72 (2018) 1141–1156.

Studien mit Mendelscher Randomisierung einen kumulativen, also mit der Zeit zunehmenden schädlichen Effekt einer dauerhaften (hier genetisch bedingten) LDL-Cholesterin-Erhöhung.<sup>19</sup>

Alles in allem gebe es somit eine eindeutige und konsistente Evidenz, dass das LDL-Cholesterin nicht nur einen Biomarker darstelle, sondern ursächlich an der Pathophysiologie der Atherosklerose beteiligt sei. In Anbetracht des kumulativen schädlichen Effektes einer dauerhaften LDL-Cholesterin-Erhöhung könnte es sinnvoll sein, bei Hochrisikopatienten das LDL-Cholesterin sogar noch früher als bisher empfohlen therapeutisch zu senken.

### Rolle der Ernährung und von Lebensstil-Veränderungen als Therapie einer Dyslipidämie

Die Cholesterinwerte im Blut werden durch verschiedene Faktoren beeinflusst: Alter, Geschlecht, Essgewohnheiten, Menopause, gewisse genetische Veranlagungen sowie gewisse Krankheiten (wie beispielsweise Schilddrüsenüberfunktion oder Diabetes). Zum grössten Teil wird das Cholesterin im Körper selbst produziert, vor allem in der Leber. Diese körpereigene Bildung reduziert sich je nach Cholesterinzufuhr über die Nahrung. So besteht zwischen Eigenproduktion und Aufnahme über die Nahrung ein gewisses Gleichgewicht. Ist zu viel Cholesterin im Blut, gelangt es zurück in die Leber und wird ersorgt. Bei genetischer Hypercholesterinämie ist die Produktion nicht mehr korrekt reguliert oder ist die Aufnahme von Cholesterin zurück in die Leber gestört. Auf diese Weise steigt die Cholesterinmenge im Blut über ein wünschenswertes Mass an.

Durch Ernährungsumstellung und mehr Bewegung kann häufig eine Verbesserung der Werte erreicht werden. Doch immer weniger Menschen gelangen mit solchen Massnahmen zu Wunschwerten: Die Nahrungscholesterin-Zufuhr beeinflusst den Cholesterinspiegel

<sup>19</sup> Ebd.



nur sehr gering. Bei ausgewogener Ernährung beträgt der Anteil des Plasma-LDL, der durch die Nahrung beeinflusst werden kann, etwa 10%.<sup>20</sup> So ist es für viele Personen nicht möglich, mit nicht pharmakologischen Therapien die empfohlenen Zielwerte zu erreichen. Anders als bei Cholesterin können die Triglyzeride durch Ernährungsumstellung deutlich gesenkt werden. Die Gewohnheit, das erhöhte Cholesterin mit Eier- oder Fleischkonsum zu assoziieren, ist deshalb nicht korrekt.<sup>21</sup> Es gibt Studien, die zeigen, dass eine vegane Ernährung das Plasma-LDL nicht wesentlich senkt.<sup>22</sup>

Obwohl das LDL-Cholesterin numerisch nicht wesentlich durch Ernährungsumstellung sinkt, beeinflusst das, was wir essen, die Qualität des LDL-Cholesterins sehr stark. Früchte und Gemüse sowie andere Nahrungsmittel, die reich in Antioxidantien sind, verhindern beispielsweise die Oxidation des LDL-Cholesterins und spielen deshalb in der Prävention der Atherothrombose eine grosse Rolle.<sup>23</sup> Zu den nicht pharmakologischen Therapien der Dyslipidämie gehören regelmässige Bewegung mit mindestens 30 bis 45 Minuten aerobem Training dreimal wöchentlich, Gewichtsabnahme bei Übergewicht und Abstinenz von Tabak-Konsum.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> <http://www.sge-ssn.ch>

<sup>21</sup> Jiyoung Jang, Min-Jeong Shin, Oh Yoen Kim, Kyong Park: Longitudinal association between egg consumption and the risk of cardiovascular disease: interaction with type 2 diabetes mellitus, in: *Nutrition & Diabetes* 8 (2018) 20.

<sup>22</sup> Richard J. Bloomer, Trint A. Gunnels, John Henry M. Schriefer: Comparison of a Restricted and Unrestricted Vegan Diet Plan with a Restricted Omnivorous Diet Plan on Health-Specific Measures, in: *Healthcare (Basel)* 3 (2015) 544–555.

<sup>23</sup> <http://www.sge-ssn.ch>

<sup>24</sup> Alberico L. Catapano, Ian Graham, Guy De Backer et al.: 2016 ESC/EAS Guidelines for the Management of Dyslipidaemias, in: *European Heart Journal* 37 (2016) 2999–3058.

Pharmakologische Therapien, die sicher und effizient Gefässe und Herz vor den negativen Effekten von Cholesterin schützen können

Die aktuellen Leitlinien der schweizerischen Arbeitsgruppe für Lipid und Atherosklerose (AGLA) und der europäischen Gesellschaft für Kardiologie (ESC) empfehlen das Konzept der an Zielwerten orientierten Senkung des LDL-Cholesterins in Abhängigkeit von individuellen Risiken.<sup>25</sup> Die Behandlungsindikation bei Hypercholesterinämie hängt grundsätzlich vom jeweiligen kardiovaskulären Gesamtrisiko ab, das individuell zu evaluieren ist.<sup>26</sup>

Die Statine hemmen die HMG-Co-Enzym-A-Reduktase in der Leber und damit die Cholesterinproduktion. Sie stellen die wirksamste Behandlung von erhöhtem LDL-Cholesterin dar.<sup>27</sup> Statine sind die Therapie der ersten Wahl, da der klinische Nutzen am besten dokumentiert ist. Dabei sollte die Statin-Therapie bis zum Erreichen der LDL-Cholesterin-Zielwerte aufdosiert werden. Statine erwiesen sich bereits seit den 1990er Jahren in klinischen Endpunktstudien als wichtige Substanzklasse zur Vorbeugung von zerebro- und kardiovaskulären Ereignissen.<sup>28</sup>

Der positive Effekt von Statinen ist sowohl in der Sekundärprävention (nach einem kardiovaskulären Ereignis) als auch in der Primärprävention (bei Personen mit erhöhtem Cholesterin und noch kardiovaskulär gesund) beobachtet worden. Allerdings ist der

<sup>25</sup> <http://www.agla.ch>; A. L. Catapano, I. Graham, G. De Backer et al.: 2016 ESC/EAS Guidelines.

<sup>26</sup> <http://www.agla.ch>; A. L. Catapano usw., a.a.O.; Arnold von Eckardstein, Walter F. Riesen, David Carballo et al.: Empfehlungen zur Prävention der Atherosklerose 2018: Update der AGLA, in: Swiss Medical Forum 18 (2018) 975–980.

<sup>27</sup> A. L. Catapano usw., a.a.O.; Jens Barthelmes, Isabella Sudano: Medikamentöse Senkung des LDL-Cholesterins, in: Praxis 106 (2017) 933–940.

<sup>28</sup> Cholesterol Treatment Trialists Collaboration, B. Mihaylova, J. Emberson et al.: The effects of lowering LDL cholesterol; C. Baigent, A. Keech, P. M. Kearney et al.: Efficacy and safety of cholesterol-lowering treatment.

Effekt dieser Behandlung bei Patienten mit hohem Risiko stärker, das heisst, je höher das kardiovaskuläre Risiko ist, desto weniger Patienten müssen zur Vermeidung eines Ereignisses behandelt werden.<sup>29</sup> Die Medikamentenklasse der Statine zeichnet sich durch hohe Sicherheit und befriedigende Verträglichkeit aus.

Häufigste Nebenwirkungen sind Veränderungen der Leberwerte und diffuse Myalgien. Die Prävalenz von Myalgien wird auf 5–10% der Patienten geschätzt und ist der häufigste Grund für einen Therapieabbruch. Risikofaktoren für die Myalgien sind unter anderem Alter > 80 Jahren, weibliches Geschlecht, niedriges Körpergewicht, genetische Faktoren, Intensivsport, Schilddrüsen-Dysfunktion, Alkoholkonsum, Konsum bestimmter Lebensmittel (Grapefruit oder Cranberry-Saft) oder Medikamente, die den Stoffwechsel der Statine beeinflussen können.<sup>30</sup> Bemerkenswert ist, dass unter Placebo-kontrollierter Re-Exposition nach Myalgie unter Statin-Therapie 50% der Statin-intoleranten Personen auch von Symptomen unter Placebo berichten.<sup>31</sup>

Je nach Intensität der Nebenwirkungen soll die Therapie mit Statin sistiert oder die Dosis reduziert werden. Da verschiedene Statine zur Verfügung stehen, die unterschiedliche Charakteristika aufweisen, ist zu empfehlen, verschiedene Statine auszuprobieren. Wichtig ist, dass zwischen dem Einsatz von zwei Statinen genügend Zeit liegt, so dass eventuelle Nebenwirkungen des ersten Statins verschwunden sind, bevor das zweite eingesetzt wird.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Cholesterol Treatment Trialists Collaboration usw., a.a.O.; C. Baigent usw., a.a.O.

<sup>30</sup> Erik S. Stroes, Paul D. Thompson, Alberto Corsini et al.: Statin-associated muscle symptoms: impact on statin therapy-European Atherosclerosis Society Consensus Panel Statement on Assessment, Aetiology and Management, in: *European Heart Journal* 36 (2015) 1012–1022.

<sup>31</sup> Steven E. Nissen, Erik Stroes, Ricardo E. Dent-Acosta: Efficacy and Tolerability of Evolocumab vs Ezetimibe in Patients With Muscle-Related Statin Intolerance: The GAUSS-3 Randomized Clinical Trial in: *The Journal of the American Medical Association* 315 (2016) 1580–1590.

<sup>32</sup> E. S. Stroes, P. D. Thompson, A. Corsini et al.: Statin-associated muscle symptoms.

Es scheint, dass niedrig dosiertes Rosuvastatin, Fluvastatin oder Pitavastatin weniger muskuläre Symptome hervorrufen als andere Statine.<sup>33</sup> Eine Einnahme nur jeden zweiten Tag scheint zu weniger Nebenwirkungen zu führen, aber es fehlen Daten zur langfristigen Wirksamkeit dieser Vorgehensweise. Eine Reduktion des Co-Enzyms Q10 oder von Vitamin D wurde mit erhöhter Statin-Intoleranz in Verbindung gebracht. Leider fanden die randomisierten Studien, die den Effekt von Supplementation mit dem Co-Enzym Q10 untersuchten, keine Reduktion der Myalgien durch Supplementation. Die Daten über Vitamin-D-Supplementation und Myalgien sind ebenfalls nicht überzeugend.<sup>34</sup> Trotz des in Studien guten Sicherheitsprofils zeigt die Realität, dass im Rahmen der primären Prävention lediglich 25% der Patienten ihr Medikament nach zwei Jahren auch weiterhin einnehmen, gegenüber 40% sekundärpräventiv nach Koronarsyndrom.<sup>35</sup>

Werden die Statine nicht toleriert oder die Zielwerte nicht erreicht, können wir andere Medikamente einsetzen.<sup>36</sup> Ezetimibe hemmt die Cholesterinaufnahme im Darm. Die Standarddosis von 10 mg/Tag als Monotherapie senkt das LDL-Cholesterin um etwa 15–20%.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Huseyin Naci, Jasper Brugts, Tony Ades: Comparative tolerability and harms of individual statins: a study-level network meta-analysis of 246 955 participants from 135 randomized, controlled trials, in: *Circulation. Cardiovascular Quality and Outcomes* 6 (2013) 390–399.

<sup>34</sup> A. L. Catapano, I. Graham, G. De Backer et al.: 2016 ESC/EAS Guidelines.

<sup>35</sup> Joseph A Hill et al.: Medical Misinformation: Vet the Message! *The Journal of the American Medical Association* 8 (2019) e011838; Maciej Banach, Tomáš Stulc, Ricardo Dent, Peter Paul Toth: Statin non-adherence and residual cardiovascular risk: There is need for substantial improvement, in: *International Journal of Cardiology* 225 (2016) 184–196; Sukyoun Shin, Sunmee Jang, Tae-Jin Lee, Ho Kim: Association between non-adherence to statin and hospitalization for cardiovascular disease and all-cause mortality in a national cohort, in: *International Journal of Clinical Pharmacology and Therapeutics* 52 (2014) 948–956.

<sup>36</sup> A. L. Catapano, I. Graham, G. De Backer et al.: 2016 ESC/EAS Guidelines; J. Barthelmes, I. Sudano: Medikamentöse Senkung des LDL-Cholesterins.

<sup>37</sup> C. J. Packard, J. Shepherd: The pathophysiology of cholesterol metabolism in man.

Die Kombinationstherapie mit Statinen ist besonders sinnvoll, und unter der Kombination kann das LDL-Cholesterin bis 60% gesenkt werden. Die Kombination Statin-Ezetimibe senkt das Risiko eines kardiovaskulären Ereignisses signifikant mehr als Statin allein; zudem ist die Häufigkeit von Nebenwirkungen unter Statin-Ezetimibe-Kombinationstherapie in etwa gleich hoch wie unter Statinen allein.<sup>38</sup>

Fibrate reduzieren in erster Linie die Triglyzeride, senken das LDL-Cholesterin um etwa 10–20% und erhöhen leicht das HDL-Cholesterin. Deshalb kommt in erster Linie eine Fibrat-Therapie der mässigen bis schweren Hypertrygliceridämie in Betracht. Die Kombination von Statin mit einem Fibrat wie Gemfibrozil ist zu vermeiden, da sich das Myopathierisiko dadurch deutlich erhöht. In Gegensatz dazu dürfen Fenofibrat oder Bezafibrat zusammen mit einem Statin verabreicht werden. Die Reduktion von kardiovaskulären Ereignissen durch ein Fibrat ist nur signifikant bei Patienten mit hohen Triglyzeriden.<sup>39</sup> Anionenaustauschharze binden Gallensäuren im Darm und führen zu einer Senkung des LDL-Cholesterins. Die Kombination dieses Medikamentes mit Statin kann bei therapieresistenten Patienten erwogen werden. Einschränkend ist zudem die Medikationsadhärenz vermutlich aufgrund mehrmals täglicher Dosierung des unangenehm schmeckenden Pulvers und häufiger gastrointestinal unerwünschter Nebenwirkungen.<sup>40</sup>

Eine neue Therapie stellen die Inhibitoren der PCSK9 dar.<sup>41</sup> Diese vollhumanen monoklonalen Antikörper senken die Plasma-Konzentration von PCSK9 und führen dadurch zur Erhöhung

<sup>38</sup> Christopher P. Cannon, Michael A. Blazing, Robert P. Giugliano et al.: Ezetimibe Added to Statin Therapy after Acute Coronary Syndromes, in: The New England Journal of Medicine 372 (2015) 2387–2397.

<sup>39</sup> <http://www.agla.ch>; A. L. Catapano, I. Graham, G. De Backer et al.: 2016 ESC/EAS Guidelines; A. von Eckardstein, W. F. Riesen, D. Carballo et al.: Empfehlungen zur Prävention der Atherosklerose 2018.

<sup>40</sup> <http://www.agla.ch>; A. L. Catapano uws., a.a.O.; A. von Eckardstein usw., a.a.O.

<sup>41</sup> A. L. Catapano usw., a.a.O.; A. von Eckardstein usw., a.a.O.; J. Barthelmes, I. Sudano: Medikamentöse Senkung des LDL-Cholesterins.

der LDL-Rezeptor-Dichte und somit zur Senkung des LDL-Cholesterins. Dies ist besonders wichtig für Hochrisikopatienten und Patienten mit familiärer Hypercholesterinämie, die mit anderen lipidsenkenden Therapien keine ausreichende LDL-Cholesterin-Senkung erreichen können. Bei Hochrisikopatienten, Patienten mit familiärer Hypercholesterinämie sowie Patienten mit Statin-Intoleranz wurde gezeigt, dass diese Medikamente sehr effektiv LDL-Cholesterin senken (Reduktion um 50–70% zusätzlich zur Statin-Wirkung und ca. 50% als Einzeltherapie).<sup>42</sup> Dabei werden die PCSK9-Hemmer sehr gut toleriert, und die Kombination dieser Medikamente mit Statinen senkt das Myokardinfarkt- und Hirnschlagrisiko deutlich mehr als Statin allein.

In manchen Fällen kann eine Hypercholesterinämie auch durch mehrere Medikamente nicht ausreichend gesenkt werden. Dies ist beispielsweise bei schwerer (homozygoter) familiärer Hypercholesterinämie der Fall. Bestehen zudem Gefässschäden, «wäscht» man das Blut ausserhalb des Körpers und beseitigt das zu hohe LDL-Cholesterin und/oder das Lipoprotein a. Anschliessend wird das nun «saubere» Blut wieder über Schläuche zum Körper zurückgeführt. Mittels der LDL-Aphärese können auch erhöhte Lipoprotein a-, IDL- und VLDL-Spiegel gesenkt werden. Das Verfahren wird für gewöhnlich einmal in der Woche durchgeführt. Parallel wird die Hypercholesterinämie weiterhin mit Medikamenten behandelt.

<sup>42</sup> Eli M. Roth, James M. McKenney: ODYSSEY MONO: effect of alirocumab 75 mg subcutaneously every 2 weeks as monotherapy versus ezetimibe over 24 weeks, in: *Future Cardiology* 11 (2015) 27–37; Michael J. Koren, Pernille Lundqvist, Michael Bolognese et al.: Anti-PCSK9 monotherapy for hypercholesterolemia: the MENDEL-2 randomized, controlled phase III clinical trial of evolocumab, in: *Journal of the American College of Cardiology* 63 (2014) 2531–2540.

## Schlussfolgerungen

Trotz aller Beweise, welche die Wissenschaft uns geliefert hat, hält sich das Gerücht, Cholesterin sei überhaupt kein Risikofaktor für Atherosklerose, hartnäckig. Besonders in der Laienpresse wird in regelmässigen Abständen thematisiert, dass Millionen Menschen unnötigerweise Statine einnehmen und dass Ärzte und vor allem die Pharmaindustrie Milliarden mit Cholesterinsenken verdienen. Die Folge einer solchen Berichterstattung liegen auf der Hand: Patienten sind verunsichert und setzen ihre Medikation ab mit der Konsequenz eines erhöhten kardiovaskulären Risikos.

conexus 2 (2019) 77–89

© 2019 Isabella Sudano. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.007>

PD Dr. Isabella Sudano, Universitäres Herzzentrum Zürich, Universitäts-  
spital Zürich, Rämistrasse 100, 8091 Zürich

[isabella.sudano@usz.ch](mailto:isabella.sudano@usz.ch)

Erich Bryner  
Irrtum und Vergebung. Gedanken zu  
Dostojewskis «Grossinquisitor»

---

«Warum bist Du gekommen, uns zu stören?» Diese Frage richtete der Grossinquisitor an Jesus Christus, den er nach seiner Wiederkunft im Sevilla des 16. Jahrhunderts hat verhaften und in ein Gefängnis einsperren lassen. «Ich weiss nicht, wer Du bist», fuhr er fort, «und ich will nicht wissen. Bist Du es Selbst oder Sein Ebenbild, aber morgen werde ich das Urteil über Dich sprechen und Dich als den Schlimmsten aller Häretiker auf dem Scheiterhaufen verbrennen.»<sup>1</sup> Die Vorwürfe, die der Grossinquisitor gegen Jesus erhob, gipfelten in der Feststellung, Jesus habe mit der Verkündigung der Freiheit, der Glaubensfreiheit, wie sie im Johannesevangelium dargelegt ist (Joh 8, 31–36), die Menschen völlig überfordert. Seine Lehre sei grundfalsch, ein schwerer Irrtum und für die Menschen eine Last, die sie nicht tragen könnten. Deswegen habe die Kirche die Lehre Jesu verbessert, an das Fassungsvermögen der Menschen angepasst und somit der Menschheit das Glück gebracht. Jesus habe sich im Irrtum befunden, die Kirche habe eine bessere Erkenntnis erlangt und sein Werk korrigiert. 1500 Jahre habe sie sich mit dieser Freiheit Jesu herumgeschlagen, doch jetzt, in der Mitte des 16. Jahrhunderts, sei ihr Werk vollendet für alle Zeiten.

<sup>1</sup> F. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow. Aus dem Russischen von Swetlana Geier, Frankfurt a.M. 2010, 403. Die Pronomina *On*, *Ego*, *Emu* (Er, Ihm, Ihn) werden nach russisch-orthodoxer Tradition von Dostojewski und von der Übersetzerin Swetlana Geier jeweils grossgeschrieben.



## Der Irrtum Jesu im Urteil des Grossinquisitors

Das «Poem vom Grossinquisitor» gehört zu den berühmtesten Texten Dostojewskis. Der westlich gebildete Iwan Karamazow trägt es im Rahmen seiner philosophischen und religionskritischen Ausführungen seinem jüngeren Bruder, dem Novizen Aljoscha vor. Iwan nennt seine Arbeit bescheiden mit einem Diminutiv *poemka*, ein kleines, unbedeutendes Poem. In diesem Poem erzählt Iwan, Jesus Christus habe den Schauplatz der Handlung im spanischen Sevilla etwa 1500 Jahre nach seinem Tod betreten, 1500 Jahre, nachdem in der Offenbarung des Johannes verheissen wurde: «Siehe ich komme bald» (Offb 3,11; 22,7). Der Gedanke, dass Jesus Christus ein zweites Mal auf die Erde komme, war in literarischen Werken nicht neu. Iwan erinnert an das Erscheinen Christi in Russland, wie es der russische Lyriker Fjodor Tjuttschew (1803–1873) in seinem Gedicht «Diese armen Dörfer» (1855) beschrieb. In der dritten Strophe schildert Tjuttschew die russische Landschaft mit ihrer abgrundtiefen Armut und vergleicht sie mit der Armut Jesu Christi. Jesus Christus habe Russland durchschritten und mit seinem himmlischen Segen gesegnet.<sup>2</sup> «Diese armen Dörfer» war im Russland der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein populäres Gedicht und Dostojewski schätzte Tjuttschew sehr.

Iwan erzählt in seinem Poem: Auch im 16. Jahrhundert verlangte es Jesus Christus, auf die Erde hinabzusteigen, und zwar ausgerechnet in der Zeit, als in Deutschland «eine furchtbare neue Häresie» entstanden war, die Reformation Luthers, und in Spanien die römisch-katholische Inquisition auf ihrem Höhepunkt stand. Zwischen 1559 und 1570 wurden die Protestanten in Spanien von der Inquisition brutal verfolgt.<sup>3</sup> Ketzer, die wegen ihres Irrglaubens überführt waren, wurden verbrannt. Für Dostojewski zeigte

<sup>2</sup> Fedor Tjutčev: *Eti bednye selen'ja*, in: ders.: *Stichotvorenija*, Moskva 1971, 65.

<sup>3</sup> Vgl. Peter Segl: *Inquisition*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 42001, IV 163–166.

sich in der Inquisition die Macht der Kirche und das Wesen des römischen Katholizismus. Die Schilderung eines Inquisitionsprozesses in Spanien in Schillers *Don Carlos* (5. Akt, 9. und 10. Auftritt) hatte ihn stark beeindruckt.

Christus kam also auf die Erde, als die Inquisition in Spanien auf ihrem Höhepunkt stand.<sup>4</sup> In Sevilla sollten hundert Ketzler auf einmal in einem prunkvollen *auto da fé* verbrannt werden. Dies sollte in Gegenwart des Königs (es war Philipp II., reg. 1556–1598), des Hofes, der Gesellschaftsspitze und des Volkes geschehen. Hauptverantwortlicher war der mächtigste Mann der Kirche Spaniens, der Grossinquisitor: Fernando de Valdés (1483–1568), ein Mensch von einem harten, unerbittlichen Wesen und grossen Fanatismus. Der Scheiterhaufen sollte *ad maiorem Dei gloriam* errichtet werden – Dostojewski zitiert hier die Devise des Jesuitenordens, den er zutiefst hasste.

Die Ketzerverbrennung wird als ein grosses Ereignis inszeniert. Jesus erscheint unauffällig, doch die Menschen erkennen ihn, sie umringen ihn und folgen ihm nach. Jesus segnet sie (so wie es in den Evangelien beschrieben ist). Von seinem Gewand geht eine heilende Kraft aus, er heilt einen Blinden, auferweckt ein kürzlich verstorbenes Mädchen im Alter von sieben Jahren, das gerade zu Grabe getragen wird, mit den Worten «Mädchen, ich sage dir, sehe auf» (Mk 5, 29–30; 8, 22–26; 5, 35–43). Im Volk entsteht eine grosse Unruhe. Da kommt der Grossinquisitor herbei. Sein Äusseres wird

<sup>4</sup> Dostojewski entnahm seine Kenntnisse über die Inquisition in Spanien vor allem aus dem Werk von William Prescott: *History of Philipp II.* Er besass die russische Übersetzung: *Istorija carstvovanija Filipa vtorogo, perevod s anglijskogo*, St. Peterburg 1858 (F. M. Dostoevskij: *Bratja Karamasovy, Polnoe sobranie sočinenij* [= PSS], XV 557). Die im «Grossinquisitor» genannte Zahl von hundert Ketzern, die am selben Tag verbrannt werden sollten, ist nach den Erkenntnissen der neueren Forschung zu hoch angesetzt. Von 1525 bis zum Ende der Inquisition in Spanien 1839 dürften es insgesamt siebenhundert Todesopfer gewesen sein; dazu kamen Tausende von Opfern, die zu geringeren Strafen verurteilt wurden. Vgl. Mariano Delgado: *Das Spanische Jahrhundert (1492–1659)*. Politik – Religion – Wirtschaft – Kultur, Darmstadt 2016, 29 u. 56.

genau beschrieben: Er ist ein Greis von fast 90 Jahren mit einem ausgemergelten Gesicht, eingesunkenen Augen, in denen noch immer Feuer glimmt. Er beobachtet die Szene genau, lässt Jesus ergreifen und in ein Gefängnis abführen. Am gleichen Abend besucht ihn der Grossinquisitor in der Zelle, spricht mit ihm und erhebt gegen ihn die erwähnten heftigen Vorwürfe: «Warum bist Du gekommen, uns zu stören?»

Die Kritik des Grossinquisitors an Jesus gipfelt in der Ablehnung der Freiheit (*swoboda*), namentlich der Glaubensfreiheit (*swobodawery*), die Jesus verkündet hatte. Der Grossinquisitor bezieht sich auf die Worte Jesu an die Juden: «Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen» (Joh 8,31–32), und: «Wenn also der Sohn euch frei macht, so werdet ihr wirklich frei sein» (Joh 8,36).<sup>5</sup> Der Grossinquisitor erklärt dazu: Nach unseren Erfahrungen ist der Mensch mit dieser Freiheit hoffnungslos überfordert. Er ist nicht imstande, mit dieser Freiheit und der mit ihr verbundenen Verantwortung zu leben. Darum ist diese Lehre Jesu von Grund auf falsch, sie ist ein Irrtum, eine Last für die Menschen, die sie nicht tragen können. Also müssen Lehre und Werk Jesu korrigiert werden, und das hat die Kirche getan. Sie hat diese Freiheit niedergerungen. Damit hat sie die Menschen glücklich gemacht. Christus hat irrtümlicherweise die Freiheit gepredigt, die Kirche hat diese Freiheit abgelehnt und bekämpft, dafür aber hat sie den Menschen das Glück gebracht.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Es sind dies die einzigen beiden Stellen im Neuen Testament, in denen Jesus expressis verbis von der Freiheit spricht. Diese Stellen sind für den Grossinquisitor von grösster Wichtigkeit. Denn er weiss, dass die Freiheit ein zentrales Problem des christlichen Glaubens ist, vgl. dazu die Ausführungen des Apostels Paulus in Gal 5,1: «Zur Freiheit hat uns Christus befreit!» und 2 Kor 3,17: «Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.» Vgl. F. M. Dostojewski: *Der Grossinquisitor*, übersetzt von Marliese Ackermann, herausgegeben und erläutert von Ludolf Müller, München 1985, 59.

<sup>6</sup> Bereits in seinen frühen Werken setzte sich Dostojewski kritisch mit dem Problem der Freiheit auseinander. In seiner Erzählung «Ein junges Weib

Im Mittelpunkt der Rede des Grossinquisitors stehen die drei Versuchungen des Satans in der Wüste (Mt 4,1–11). Die grundlegende Frage lautet: Wer hatte recht, der Satan oder Jesus? Die erste Versuchung, mit der der Satan an Jesus herantrat, lautete: «Wenn Du Gottes Sohn bist, dann sag diesen Steinen da, sie sollen zu Brot werden». Der Grossinquisitor zitiert aus dem Gedächtnis – «wenn nicht buchstäblich, sondern doch dem Sinn nach»:<sup>7</sup> «Siehst Du die Steine in dieser nackten und glühenden Wüste? Verwandle sie in Brote, und die Menschheit wird Dir folgen wie eine Herde, dankbar und gehorsam, wenn ewig bangend, Du könntest Deine Hand zurückziehen und mit Deinen Broten würde es ein Ende nehmen.» Seine Frage an Jesus lautet also, warum er auf die Aufforderung des Satans nicht die Steine in Brot verwandelt habe. Jesus habe dieses Angebot abgelehnt. Er habe dem Menschen die Freiheit nicht wegnehmen wollen. «Was wäre das für eine Freiheit, wenn der Gehorsam mit Broten erkaufte würde?»<sup>8</sup> Jesu Fehler liegt nach der Meinung des Grossinquisitors darin, dass er ein falsches und viel zu hohes Menschenbild hatte. In Wirklichkeit sei der Mensch schwach, lasterhaft, nichtig und aufrührerisch, und er habe gar kein Interesse an der Freiheit. Der Mensch wolle lieber Knechtschaft, Sättigung und materiellen Wohlstand, nicht Freiheit. Der Grossinquisitor differenziert dann: Es gebe durchaus starke Menschen, die die Freiheit auf sich nähmen. Doch die Mehrheit – sie sind zahllos wie Sand am Meer – seien schwach. Die starken Menschen, «wir», sagt der Grossinquisitor, nähmen den Schwachen

(Die Wirtin)» bzw. «Die Hausfrau» von 1847 lässt er den alten Murin feststellen: «Gib ihm Freiheit, dem schwachen Menschen – und er selbst wird sie zusammenschnüren und zurückbringen. Dem dummen Herzen nützt auch die Freiheit nichts.» Zitiert aus F. M. Dostojewskij: Der Grossinquisitor, 67.

<sup>7</sup> Der Grossinquisitor zitiert sehr frei und verändert die Worte Jesu im Neuen Testament bewusst in seinem Sinn, um die Herrschaft der Kirche über die Menschen zu begründen und zu rechtfertigen. Vgl. Wolfgang Kasack: Christus in der russischen Literatur, Stuttgart 2000, 43–46.

<sup>8</sup> F. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow, 407.

die Freiheit ab, fütterten sie und brächten ihnen Glück. Und dies geschehe aus Liebe zu den Geringen und Schwachen, denn Glück gebe es für die Masse der Menschen nur, wenn sie auf die Freiheit verzichteten. In diesem Sinne hätten «wir» das Werk Christi verändert und verbessert.

Zur zweiten Versuchung erklärt der Grossinquisitor: Jesus hätte sich von der Zinne des Tempels hinabstürzen und sich von Engeln auffangen lassen müssen. Der Grossinquisitor wirft Jesus vor: Du «folgtest ihm nicht und stürztest Dich nicht hinab.»<sup>9</sup> Dies sei eine stolze Handlung gewesen, aber sie sei wiederum ohne Rücksichtname auf das schwache Menschengeschlecht geschehen. Aus dem gleichen Grund sei Jesus auch nicht vom Kreuz herabgestiegen, «weil Du wiederum die Menschen nicht durch ein Wunder in Deinen Bann schlagen wolltest».<sup>10</sup> Auch damit sei der Mensch überfordert, denn er verlange gar nicht so sehr nach Gott, sondern vielmehr nach Wundern. Deswegen habe man Jesu Tat verbessern müssen, und zwar wiederum aus Liebe zu den schwachen Menschen. «Und so haben wir gehandelt. Wir haben Deine Opfertat korrigiert und sie *auf Wunder, Geheimnis und Autorität* gegründet. Und die Menschen haben sich gefreut, dass sie wieder geführt wurden wie eine Herde und dass die Last der furchtbaren Gabe, die ihnen so viele Qualen verursacht hatte, endlich von ihren Herzen genommen war.»<sup>11</sup> Der Mensch sei ein Rebell, er sei wunder-süchtig, er liebe das Mysterium und sehne sich danach, sich der Autorität zu unterwerfen. Und dem habe die Kirche mit ihrer Korrektur des Werkes Jesu und ihren Manipulationen entsprochen.

In der dritten Versuchung bot der Satan Jesus alle Reiche der Welt an, wenn er sich ihm unterwerfen und ihn anbeten würde. Der Grossinquisitor dazu: «Wärest Du diesem dritten Rat des mächtigen Geistes gefolgt, so hättest Du alles erfüllt, wonach es den Menschen auf Erden verlangt, das heisst: Jemand, den man

<sup>9</sup> Ebd., 411.

<sup>10</sup> Ebd., 412; vgl. Mt 27,40 u. 42.

<sup>11</sup> F. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow, 414.

anbetet, jemand, dem man das Gewissen überantwortet, wodurch die gesamte Menschheit endlich in einen aller Zweifel baren allgemeinen und gleichgesinnten Ameisenhaufen vereinigt wird, denn das Verlangen nach universeller Vereinigung ist die dritte und letzte Qual des Menschen.»<sup>12</sup>

Die Wörter «allgemeiner und gleichgesinnter Ameisenhaufen» – «ein einziger allgemeiner und einträchtiger Ameisenhaufen»<sup>13</sup> – in der Rede des Grossinquisitors sind eine Persiflage auf die Aussagen des Glaubensbekenntnisses von der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Dostojewski gebraucht das Bild vom Ameisenhaufen gerne, wenn er von einer sozialistisch organisierten Gesellschaft spricht. Er überträgt dieses Bild auch auf die römisch-katholische Kirche.<sup>14</sup>

Die katholische Kirche habe das Erlösungswerk Christi verbessert. Sie habe es mit der Weltreichsidee, die sie vom antiken Rom übernommen habe, getan. Der Grossinquisitor rügt Jesus, weil er den Purpur des Kaisers nicht angenommen habe. Er hätte eine Theokratie errichten und damit der Menschheit Ruhe bringen sollen. Nun habe die Kirche diese Aufgabe übernommen. «Bei uns aber werden alle glücklich sein, und keinem wird es einfallen, zu rebellieren oder andere auszurotten, wie sie es in Deiner Freiheit allerorten getan haben.»<sup>15</sup> Die Kirche habe den Menschen die Last der Entscheidung abgenommen, und sie habe den Turmbau zu Babel zu Ende geführt. Die Menschheit müsse sich der Kirche unterwerfen, dann werde sie glücklich sein. Für das Glück der grossen Masse engagiere sich die Kirche mit grösster Hingabe. Es sei allerdings das stille bescheidene Glück schwacher Wesen, als

<sup>12</sup> Ebd., 415.

<sup>13</sup> F. M. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow. Aus dem Russischen übertragen von Hans Ruoff und Richard Hoffmann, Zürich o. J., 347.

<sup>14</sup> F. M. Dostojewski: Aufzeichnungen aus dem Untergrund. Eine Erzählung, in: ders.: Der Spieler. Späte Romane und Novellen, übertragen von E. K. Rahsin, Darmstadt 1965, 466. Thomas Möbius: Russische Sozialutopien von Peter I. bis Stalin, Münster 2015, 220.

<sup>15</sup> F. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow, 416.

die sie erschaffen worden seien, das süsseste Glück von Kindern. Der Grossinquisitor vertritt ein ausgesprochen negatives Menschenbild: Der Mensch sei ein gefallenes Wesen, er sei unfähig, die ihm von Christus anvertraute Freiheit und Liebe zu leben. Er sei ganz auf sich selbst bezogen und ein völliger Egoist. Deswegen greife die Kirche in das Werk Christi ein und führe den Menschen mit Wundern, Geheimnissen und Autorität, mit Ritus, Glaubenslehre und festen Strukturen zum Glück. Zu den festen Strukturen gehöre der Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität: «O, wir werden ihnen auch die Sünde erlauben, denn sie sind schwach und kraftlos, und sie werden uns lieben wie Kinder, weil wir ihnen die Sünde erlauben. Wir werden ihnen sagen, dass eine jegliche Sünde erlassen werde, wenn sie mit unserer Erlaubnis begangen würde; dass wir ihnen darum die Sünde erlaubten, weil wir sie liebten, die Strafe aber für ihre Sünden bereitwillig auf uns nähmen.»<sup>16</sup>

Der Grossinquisitor steigert seinen Zynismus mit einem Hinweis auf die Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten. Er verweist auf Ausführungen in der Offenbarung des Johannes, die er, ähnlich wie die Versuchungsgeschichte aus dem Matthäusevangelium, aus dem Gedächtnis zitiert und im Sinne seiner Grundaussagen verändert und verfälscht, und zwar in dem Sinne, dass er die Berufenen, Auserwählten und Getreuen im Gefolge des endzeitlichen Königs durch Auserwählte, Stolze und Mächtige ersetzt (Offb 13,14; 17,14).<sup>17</sup> Anschliessend kommt er auf sich selbst zuspochen und bemerkt, dass er in jüngeren Jahren ein Asket gewesen sei, in der Wüste gelebt und sich von Heuschrecken ernährt habe. Dann aber habe er sich anders besonnen und sich der Schar derer angeschlossen, «die *Deine Tat korrigiert haben*.»<sup>18</sup>

Und nun zum letzten Mal die Frage an den gefangenen Jesus: «Warum kommst Du, uns zu stören?» Der Grossinquisitor schliesst seine Rede mit den Worten: «Denn wenn es einen gibt, der mehr

<sup>16</sup> Ebd., 418.

<sup>17</sup> W. Kasack: Christus in der russischen Literatur, 46.

<sup>18</sup> F. Dostojewski: Die Brüder Karamasow, 419.

als alle unseren Scheiterhaufen verdient, dann bis Du es. Morgen werde ich Dich verbrennen. Dixi.»<sup>19</sup>

### Die Antwort Jesu auf die Anschuldigungen des Grossinquisitors

Iwan Karamasow erzählte weiter: «Als der Inquisitor verstummte, wartete er eine Weile, dass der Gefangene ihm antworte. Ihn bedrückt sein Schweigen. Er hat gesehen, wie der Gefangene ihm die ganze Zeit hingegeben und still zuhörte, den Blick auf seine Augen gerichtet und offenbar ohne die Absicht, ihm zu widersprechen. Der Greis wünscht, dass Er auch nur ein Wort an ihn richte, und sei es noch so bitter, furchtbar. Er aber nähert sich plötzlich dem alten Mann und küsst ihn still auf seine blutleeren neunzigjährigen Lippen. Das ist Seine ganze Antwort.»<sup>20</sup>

Jesus schweigt nach der Rede des Grossinquisitors mit ihren scharfen Vorwürfen. Es liegt hier eine Parallele zur Passionsgeschichte vor. Jesus schwieg in den Verhören des Hohen Priesters und des Pilatus, nicht immer, aber meistens und an besonders aussagekräftigen Stellen. «Und der Hohe Priester fragte Jesus: Antwortest du nichts auf das, was diese gegen dich vorbringen? Er aber schwieg und antwortete nichts» (Mk 14,60–61a; Mt 26,63). «Pilatus fragte ihn: Antwortest du nichts? [...] Doch Jesus antwortete nichts mehr.» (Mk 15,5)<sup>21</sup> In den Gottesknechtslieder im Buch Jesaja, die später auf Jesus bezogen wurden, schweigt der Gottesknecht: «Er wurde bedrängt, und er ist gedemütigt worden, seinen Mund aber hat er nicht aufgetan wie ein Lamm, das zur Schlachtung gebracht wird, und wie ein Schaf vor seinen Scherern verstummt» (Jes 53,7). In der orthodoxen Kirche gibt es eine Ikone «Jesus Christus das gütige Schweigen». Jesus Christus ist als Engel mit Flügeln, mit auf der Brust gekreuzten Armen und zusammengepressten Lippen

<sup>19</sup> Ebd., 420.

<sup>20</sup> Ebd., 423–424.

<sup>21</sup> Zum Schweigen Jesu vgl. F. M. Dostojewskij: Der Grossinquisitor, 55–58.



dargestellt, eine bildliche Auslegung von Jesaja 53. Im Russland des 19. Jahrhunderts war diese Ikone verbreitet und beliebt.<sup>22</sup>

Jesu Schweigen irritierte den Grossinquisitor. Jesu Kuss, der schon der rätselhafteste Kuss der Weltliteratur genannt wurde,<sup>23</sup> ist eine ausdrucksvolle Gebärde, ein starkes Zeichen der Liebe und des Verzeihens. Dieses Zeichen passt in den Kontext des Werkes. Aljoscha hatte Iwan zuvor gesagt, es gebe einen, der verzeihen kann, und meinte damit Christus. Und Iwan antwortete, er habe ihn nicht vergessen und erzählte darauf seine Legende vom Grossinquisitor. Jesus praktiziert diese Vergebung im Gefängnis der Inquisition gegenüber dem Grossinquisitor. Er zeigt damit seine Liebe auch zu ihm. Dieser hatte es vorher schon gespürt: «Ich will Deine Liebe nicht, weil auch ich Dich nicht liebe»,<sup>24</sup> hatte er gesagt. Und nochmals zum Kontext: Aljoscha gibt Iwan ebenfalls einen Kuss auf die Lippen, nachdem dieser sein Poem erzählt hatte. Auch hier ist der Kuss ein starkes Zeichen der Liebe. Die Komposition Dostojewskis zeichnet sich durch eine grosse innere Geschlossenheit aus.

#### Aus Dostojewskis Entwürfen zum «Grossinquisitor»

Dostojewski arbeitete intensiv an diesem Text. Die Versuchungsgeschichte im Neuen Testament hatte ihn schon lange beschäftigt. Bereits in seinen frühen Tagebuchnotizen zu seinem Roman «Der Idiot» steht die Bemerkung «Über die Versuchung Christi durch den Teufel (Erwägungen)» Und an anderer Stelle: «Über die Ver-

<sup>22</sup> Karleberhard Bruns: Kleines Brevier für Freunde russischer Metallikonen, Melsungen 1987, 36–37.

<sup>23</sup> Janko Lavrin: Fjodor M. Dostojewskij in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten, Reinbek bei Hamburg 1963, 141. – Zum Kuss Jesu vgl. auch F. M. Dostojewskij: Der Grossinquisitor, 105–107; Yannis Kakridis: Das Paradox des Grossinquisitors, in: Zeitschrift für Slawistik 60/4 (2015) 505–506.

<sup>24</sup> F. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow, 414.

suchung Christi durch den Teufel. Darin besteht der Anfang des wahren Christentums.» (Der zweite Satz ist im Manuskript durchgestrichen.)<sup>25</sup>

Bemerkenswert ist, dass sich in Dostojewskis Konzeptnotizen und Entwürfen zahlreiche Bemerkungen zum «Grossinquisitor» finden. Diese stehen oft zusammenhangslos da und sind meist fragmentarische Sätze. Aus diesen Sätzen lässt sich aber entnehmen, dass Dostojewskis konzeptionelle Gedanken und Entwürfe oft noch radikaler und schärfer waren als der endgültige Roman-text. So sagt der Grossinquisitor einmal zu Christus: «Ich brauche nur ein Wort zu sagen, dass dich die Hölle ausgespien und du ein Ketzer bist, und dasselbe Volk, das vor dir niedergefallen ist, wird schon morgen die Kohlen zusammenscharren» (ergänze: um dich zu verbrennen). Die Wörter «dass dich die Hölle ausgespien» sind nicht in den endgültigen Text aufgenommen worden; sie zeigen, dass der Zynismus des Grossinquisitors im Entwurf noch schärfer war.<sup>26</sup>

Im Vorwurf des Grossinquisitors an Jesus in seinen Ausführungen zur dritten Versuchung heisst es in Dostojewskis Entwürfen: «Der Mensch ist als Rebell geschaffen worden ... Du hast das Reich verworfen / wir sind gezwungen worden, es anzunehmen und koste es auch Blut und ganze Generationen, so bist du, einzig und allein du daran schuld. Dich besingt man als den einzigen Sündenlosen, und ich sage dir, dass du der einzige Schuldige bist.» Auch diese Formulierungen sind schärfer als diejenigen im endgültigen Romantext.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Notizen unter dem 2. und dem 27. Oktober 1867, PSS IX 167 u. 183–184.

<sup>26</sup> F. M. Dostojewski: Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente, erläutert von W. Komarowitsch, München 1928, 286 u. 515. Vgl. auch Edward Wasiolek: The Notebooks for «The Brothers Karamasov», Chicago, London 1971.

<sup>27</sup> F. M. Dostojewski: Die Urgestalt, 286 u. 286. Anm. \*\*: Anspielung auf die Lehre der Sündlosigkeit Jesu Christi in der orthodoxen Theologie. Vgl. Dumitru Staniloae: Orthodoxe Dogmatik II (Ökumenische Theologie, hg. von Eberhard Jüngel u.a., 15), Gütersloh 1990, 73–82.

Ebenfalls zur dritten Versuchung notierte Dostojewski: «In diesem dritten Vorschlag hat dir Rom seine Fahne angeboten, du hast sie verworfen.» Eine auf dem linken Rand des Blattes geschriebene Notiz lautet: «Der Greis bleibt bei seiner Idee. – Und du? (sagt Iwan zu Aljoscha). Ich (Iwan) hege die Idee des Greises, denn er liebt die Menschheit mehr» (als Christus).<sup>28</sup> Und an anderer Stelle: «Der Inquisitor zu Christus: Gott ist wie ein Kaufmann. Ich liebe die Menschheit mehr als du.»<sup>29</sup> Das heisst: Gott handelt mit den Menschen wie ein Kaufmann. Der Mensch muss sein Heil kaufen durch die ihm aufgezwungene Freiheit, doch diese Konzeption Christi beurteilt der Grossinquisitor als lieblos, weil sie den Menschen restlos überfordert.

Der letzte Satz an Jesus gerichtete Satz des Grossinquisitors lautet in einem Entwurf: «Und wenn es einen einzigen Sündigen gibt, so bist du das selbst.»<sup>30</sup> Im Roman heisst es etwas abgemildert, aber immer noch scharf: «Denn wenn es einen gibt, der mehr als alle unseren Scheiterhaufen verdient hat, dann bist Du es.»<sup>31</sup>

### Reflexionen über die Versuchungsgeschichte im «Tagebuch eines Schriftstellers»

Am 8. Juli 1871 kam Dostojewski mit seiner Familie von der dritten Auslandsreise vollkommen verarmt nach St. Petersburg zurück. Doch er hatte in Russland einen Namen als Schriftsteller, seine Werke wurden gelesen, seine Meinung war gefragt, und nicht zuletzt dank des unternehmerischen Geschickes seiner Frau gelang es ihm, wirtschaftlich Fuss zu fassen. Er erhielt eine Stelle als Redakteur der renommierten Zeitschrift *Graždjanin* (Der Staatsbürger) und verfasste über mehrere Jahre hinweg Artikel unter der

<sup>28</sup> F. M. Dostojewski: Die Urgestalt, 288 u. 288 Anm. \*\*.

<sup>29</sup> Ebd., 539 u. 545.

<sup>30</sup> Ebd., 289 u. 515.

<sup>31</sup> F. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow, 420.

Überschrift «Tagebuch eines Schriftstellers», die in der Öffentlichkeit stark beachtet wurden.<sup>32</sup> In mehreren Artikeln reflektierte er über die Versuchungsgeschichte Jesu; man kann in ihnen Vorstudien zum «Grossinquisitor» erkennen. So schrieb er im Januar 1876 «Einiges über den Teufel». Die Teufel würden versuchen, die Menschen mit den «in Brote verwandelten Steinen» für sich zu gewinnen und dabei zunächst gewisse Erfolge erzielen, doch die Menschen «werden die in Brote verwandelten Steine bald satt haben», man müsse ihnen «eine Beschäftigung geben, damit sie sich nicht langweilen.»<sup>33</sup> Dostojewskis Menschenbild in diesen Ausführungen ist allerdings noch nicht so pessimistisch wie im definitiven Text des «Poems vom Grossinquisitor».

Im Februar 1877 publizierte Dostojewski einen längeren Artikel, in dem er zu Ereignissen der europäischen Politik Stellung nahm, insbesondere zur katholischen Welt, zum Papsttum unter Pius IX. und zu seinem Weltherrschaftsanspruch. Diesen nennt er die «gewaltigste Idee der Welt», vermerkt aber, dass sie «dem Haupt des Teufels entsprungen» sei, vor 2000 Jahren «während seiner Versuchung Christi in der Wüste».<sup>34</sup> Der Papst sei bereit, Christus zu opfern, um die Weltherrschaft der Kirche zu errichten, der römische Katholizismus bedürfe nicht Christi, sondern wolle die Weltherrschaft.<sup>35</sup> Reflexionen über die Versuchungen Jesu durch den Teufel finden sich wiederholt in Dostojewskis Publizistik.

<sup>32</sup> Andreas Guski: Dostojewskij. Eine Biographie, Frankfurt a.M. 2018, 355–366.

<sup>33</sup> F. M. Dostojewski: Tagebuch eines Schriftstellers, übertragen von E. K. Rahsin, Darmstadt 1966, 121 u. 126.

<sup>34</sup> Ebd., 367.

<sup>35</sup> Ebd., 370.

Wladimir Solowjew's «Vorlesungen über das Gottmenschentum»

Anregungen, sich in diese Gedanken zu vertiefen und sie weiter auszuarbeiten, könnte Dostojewski von Wladimir Solowjew (1853–1900) erhalten haben. Solowjew war der bedeutendste Philosoph und religiöse Denker Russlands im 19. Jahrhundert. In seiner Jugend war er überzeugter Materialist und Atheist, fand aber während seines Studiums der Naturwissenschaften zum christlichen Glauben, studierte Philosophie und Theologie und widmete sich fortan der Philosophie. Im Januar/Februar 1878 hielt er als Privatdozent an der Universität Moskau Vorlesungen über Religionsphilosophie, die er später unter dem Titel «Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum» veröffentlichte. Dostojewski und Lew Tolstoi und gehörten zu den Hörern dieser Vorlesungen. Im Mai 1878 schlossen Dostojewski und Solowjew Freundschaft. Im Juni besuchten die das Kloster Optina Pustyn, ein Zentrum der orthodoxen Spiritualität.

Gegen Ende seiner Vorlesungen kam Solowjew auf die Versuchungen Jesu in der Wüste zu sprechen: «An ein Wesen, das den Bedingungen des materiellen Seins unterworfen ist, tritt als erste die Versuchung heran, sich das materielle Wohl zum Ziel zu setzen und seine göttliche Kraft als Mittel zu dessen Erreichung einzusetzen: ›Bist du Gottes Sohn, so sprich, dass diese Steine Brot werden!‹ (Mt 4,3); hier soll die göttliche Natur und der Ausdruck dieser Natur als Mittel zur Befriedigung materieller Bedürfnisse dienen. In der Antwort auf diese Versuchung gibt Christus die feste Versicherung, dass das Wort Gottes für den Menschen nicht Werkzeug zum materiellen Leben, sondern die Quelle des wahren Lebens selbst ist [...]».<sup>36</sup>

Doch an den Gottmenschen tritt jetzt, da er von materiellen Antrieben frei geworden ist, die zweite Versuchung heran – nämlich

<sup>36</sup> Wladimir Solowjew: Vorlesungen über das Gottmenschentum, in: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, hg. von Wladimir Szytkarski u.a., I, München 1978, 735.

seine göttliche Kraft als Werkzeug zur Selbstbehauptung seiner menschlichen Person einzusetzen, der Sünde des Verstandes zu verfallen – dem Stolz: «Bist du Gottes Sohn, so wirf dich hinab; denn es steht geschrieben: Er wird seinen Engeln über dir Befehl tun, und sie werden dich auf den Händen tragen, auf dass du deinen Fuss nicht an einen Stein stossest» (Mt 4,6). Dieser Akt wäre die vermessene Herausforderung des Menschen an Gott, wäre die Versuchung Gottes durch den Menschen, und Christus antwortete: «Wiederum steht geschrieben: Du sollst Gott, deinen Herrn nicht versuchen» (Mt 4,7) [...] Die dritte und letzte Versuchung ist die stärkste. Die Knechtschaft des Fleisches und der Stolz des Verstandes sind überwunden: der menschliche Wille steht auf einer hohen moralischen Stufe. [...] im Namen dieser seiner hochstehenden Moral kann der Mensch die Herrschaft über die Welt wollen, um sie ihrer Vollendung entgegenzuführen [...].<sup>37</sup>

Das Böse wäre dann stärker als das Gute: «[...] das wäre die *Anbetung jenes Prinzips des Bösen*, das die Welt regiert. [...] Und der menschliche Wille Christi unterstellte sich [...] aus freiem Willen dem wahrhaft Guten und lehnte jeden Kompromiss mit dem Bösen ab, das die Welt regiert.»<sup>38</sup>

### Der Grossinquisitor in Dostojewskis Korrespondenz

Dostojewski veröffentlichte seinen Roman «Die Brüder Karamasow» zuerst in Folgen in einem «Dicken Journal», wie es damals in Russland üblich war, und zwar vom Januar 1879 bis November 1880 in der Zeitschrift «Der Russische Bote» (*Russki Westnik*), herausgegeben von Nikolai Ljubimow. Daher musste er für jede Folge die Redaktion aufs Neue für sich gewinnen. Oft er bezog er im Voraus Stellung zu einer von ihm erwartete Kritik, oft führte er zum Teil mit hochgestellten Persönlichkeiten eine Korrespondenz über

<sup>37</sup> Ebd., 735–736.

<sup>38</sup> Ebd., 736.

die geplante Fortsetzung. Dass das provokative «Poem vom Grossinquisitor» Reaktionen auslösen wurde, war ihm bewusst, als er das Manuskript einreichte. Zusammen mit seiner Sendung des fünften Buches der «Brüder Karamasow», das auch das «Poem vom Grossinquisitor» enthielt, schrieb er am 10. Mai 1879 an den Verleger: «Das ist das fünfte, «Pro und Contra», betitelte Buch, aber nicht das ganze, sondern nur die eine Hälfte davon [...] Dieses fünfte Buch ist, meiner Auffassung nach, der Kulminationspunkt des Romans und muss mit besonderer Sorgfalt ausgearbeitet werden. Der leitende Gedanke darin ist [...] die Darstellung der auf die äusserste Spitze getriebenen Gotteslästerung und des innersten Kernes jener Zerstörungsidee, die in unserer Zeit in Russland, im Kreise der von der Wirklichkeit losgerissenen Jugend, herrscht; zugleich mit der Gotteslästerung und der Anarchie soll aber auch deren Widerlegung ausgeführt werden; wie ich sie eben jetzt, in den letzten Worten des sterbenden Starez Sossima, einer der Romanfiguren, vorbereite. [...] Die Gotteslästerung meines Helden wird jedoch in dem nächsten Buch, dem Juniheft,<sup>39</sup> feierlich widerlegt werden, und ich arbeite daran voll Angst, Beben und Andacht, denn ich halte meine Aufgabe (die Zerschmetterung des Anarchismus) für eine bürgerliche Heldentat.»<sup>40</sup>

Was Dostojewski für Irrtum hält und was für Wahrheit, geht aus seinen Worten deutlich hervor. Irrtum ist für ihn die Philosophie des Grossinquisitors, Wahrheit die Reaktion Jesu und die Person des russischen Mönchs Sossima. Am 11. Juni 1879 schrieb er an Ljubimow: «Einer der fanatischsten, zeitgenössischen «Gottesleugner» bekennt sich offen zu den Ratschlägen des Teufels und findet diese für das Glück der Menschen richtiger als jene Christi. Unserem russischen, blödsinnigen, aber furchtbaren Sozialismus [...] soll es ein Hinweis sein, und ich glaube, ein energischer, dass die Brote, der babylonische Turm (nämlich das künftige Reich des Sozialis-

<sup>39</sup> Buch 6: Ein russischer Mönch.

<sup>40</sup> F. Dostojewski an Nikolai Ljubimow, 10. Mai 1879, in: ders.: Die Urgestalt, 554–556.

mus) [...] und die völlige Unterjochung der Gewissensfreiheit eben jenes Ziel sind, zu welchem der verzweifelte Gottesleugner und Atheist gelangt.»<sup>41</sup>

Um die Grundgedanken des Grossinquisitors genauer zu erläutern, schrieb er im selben Brief: «Und das alles geschieht bei ihnen [der römisch-katholischen Kirche, der Inquisition, E. B.] sozusagen im Namen der Liebe zur Menschheit: «Christi Gesetz ist nun einmal doch recht schwer und zu abstrakt, für schwache Menschen unerträglich», und an Stelle des Gesetzes der Freiheit und Aufklärung bringen sie ihnen das Gesetz der Ketten und der Unterjochung durch das Brot.»<sup>42</sup>

Dostojewski antwortete am 24. August 1879 auf die positive Reaktion und die kritischen Bemerkungen, die ihm der Oberprokurator Konstantin Pobedonoszew, der einflussreichste Minister der russischen Regierung, unterbreitet hatte: «Ihre Ansicht über jenen Teil der «Brüder Karamasoff», den Sie durchgelesen und voll Kraft und Energie gefunden haben, war mir sehr schmeichelhaft; gleichzeitig erheben Sie jedoch den überaus berechtigten Einwand, ich hätte auf alle diese atheistischen Behauptungen einstweilen noch keine Antwort gegeben, dass diese aber gegeben werden müsse. Das ist ganz richtig, und dem gilt ja nun auch alle meine Mühe und Sorge. Denn ich hatte den Plan, *die Antwort auf diese verneinende Seite meines Werkes in dem sechsten Buch mit dem Titel «Ein russischer Mönch» zu geben.* [...] Nun zittere ich davor, ob denn die Antwort auch ausreichend sein werde, um so mehr, als sie ja nicht direkt auf die im «Grossinquisitor» und vorher schon geäusserten Behauptungen Punkt für Punkt erfolgt, sondern bloss indirekt.»<sup>43</sup>

Die Rede des Grossinquisitors soll die Meinung von Iwan Karamasow als einem Vertreter der westeuropäisch orientierten und religionskritischen Jugend enthalten. Diese Ansicht wollte

<sup>41</sup> F. Dostojewski an N. Ljubimow, 11. Juni 1879, in: ebd., 562.

<sup>42</sup> Ebd., 563.

<sup>43</sup> F. Dostojewski an Konstantin Pobedonoszew. Ems, 24. August 1879, in: ebd., 574 (Hervorhebung von E. B.).



Dostojewski möglichst scharf formulieren. Sie sollte im Folgenden als Irrtum widerlegt werden, und eine neue, positive, dem christlichen Glauben entsprechende Ansicht sollte entfaltet werden, und zwar nicht in abstrakten Darlegungen, sondern an der Person eines herausragenden Mönchs der russisch-orthodoxen Kirche, des Starzen Sossima. Und weiter schrieb Dostojewski an seinen Verleger Ljubimow über die Ziele seiner Ausführungen: «Ich werde die Menschen zu der Erkenntnis zwingen, dass ein reiner, idealer Christ nicht eine abstrakte Sache, sondern sichtbar, wirklich, möglich ist, vor unseren Augen da steht».<sup>44</sup>

Nach Dostojewskis eigener Aussage ist das ganze fünfte Buch, in dem das «Poem vom Grossinquisitor» enthalten ist, der Kulminationspunkt des Romans. Doch er war damit noch nicht zufrieden, er wollte auf die im Poem aufgeworfenen Fragen, auf «die verneinende Seite seines Werkes», eine Antwort geben. Diese erfolgte im darauffolgenden sechsten Buch mit dem Titel «Ein russischer Mönch». Der Starze Sossima ist hier die Hauptperson. Im russischen Mönchtum ist der Starze ein erfahrener Mönch, ein charismatischer Seelsorger, der von vielen Menschen um Rat, Gebet und Hilfe gebeten wird. Der Novize Aljoscha Karamasow war ein Schüler dieses Starzen. Im Roman liegt der Starze im Sterben; kurz vor seinem Tod versammelt er seine Freunde um sich. Aljoscha war unter ihnen. Der Starze legte ihnen sein geistiges Vermächtnis dar. Nach den späteren Aufzeichnungen Aljoschas kreisten seine Worte um drei Hauptgedanken:

1. Die Freude an der Schöpfung Gottes: «Die ganze Schöpfung und alle Kreatur, jedes Laubblatt [...] jubiliert zu Gottes Lob, ruft Christus an und vollbringt dies alles, ohne es selbst zu wissen, sich selbst unbekannt im Geheimnis seines sündelosen Lebens.»<sup>45</sup> «Jeder Halm, jedes Käferchen, jedes goldenen Bienchen und jede Ameise – sie alle kennen staunenswert ihren Weg, bezeugen, obwohl sie keinen Verstand haben, das göttliche Geheimnis, erfüllen

<sup>44</sup> F. Dostojewski an Nikolai Ljubimow, 11. Juni 1879, in: ebd., 563.

<sup>45</sup> F. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow, 475.

es mit ihrem Leben unaufhörlich.»<sup>46</sup> Eine grosse Liebe zur Schöpfung und zur Natur ist der erste Grundgedanke des Starzen. Dieser steht im Kontrast zur Ablehnung von Gottes Schöpfung durch Iwan im Kapitel «Rebellion», in dem Iwan erklärt, er gebe die Eintrittskarte in diese Schöpfung wieder zurück.

2. Die Nächstenliebe: Die Idee der organischen Einheit der Welt führt zur Nächstenliebe. Alles berührt sich gegenseitig, nichts ist vollständig isoliert. Aus der Liebe zur Schöpfung Gottes folgt die Liebe zu den Mitmenschen: «Liebet den Menschen auch in seiner Sünde, denn solches ist schon ein Abbild der Liebe Gottes und die höchste Liebe auf Erden. Liebet die ganze Schöpfung Gottes, das Ganze und jedes Sandkörnchen [...] Liebet die Tiere, liebet die Pflanzen, liebet ein jegliches Ding. Wenn du ein jegliches Ding liebst, wird dir das Geheimnis Gottes in den Dingen offenbar werden [...]».<sup>47</sup> Diese allumfassende Liebe steht im Kontrast zu Behauptungen Iwans, der einmal sagte, er habe nie begriffen, wie man seinen Nächsten lieben kann.<sup>48</sup> Der Starze fordert demgegenüber zur Liebe insbesondere zu den Kindern auf, denn diese seien sündlos wie die Engel; Iwan hatte wegen des Leidens unschuldiger Kinder die Schöpfung Gottes abgelehnt.<sup>49</sup>

3. Die Idee der allgemeinen Verantwortlichkeit: Alle sind für die Sünden aller mitverantwortlich. «Jeder einzelne von uns trägt Schuld für alles, für alle menschlichen Sünden, diejenigen an der Welt und diejenigen an der eigenen Seele.»<sup>50</sup> Dies zu erkennen und zu leben ist das Ziel des Mönchtums. Es steht dies im Kontrast zu Iwans Sicht vom schrankenlosen Individualismus, in dem es keine verbindlichen Regelungen mehr gibt und in dem folglich alles, also auch Vaternord, erlaubt ist.

<sup>46</sup> Ebd., 474.

<sup>47</sup> Ebd., 514.

<sup>48</sup> Ebd., 381.

<sup>49</sup> Ebd., 393–396.

<sup>50</sup> Ebd., 264.

Die Gemeinschaft des Klosters – so Sossima – sei die spiegelbildliche Gemeinschaft im Vergleich zur heillosen Welt der Karamasows, dieser «scheusslichen Familie» in «Viehhofen»,<sup>51</sup> wie sie im Roman beschrieben ist. Die Mönche haben eine Aufgabe und Sendung: «Das Bild Christi bewahren sie einstweilen in ihrer Abgeschiedenheit, in Seiner Schönheit und Unversehrtheit, in der Reinheit der göttlichen Wahrheit [...], und werden es, wenn die Zeit gekommen ist, der schwankenden Wahrheit der Welt entgegenhalten.»<sup>52</sup> Hier schliessen sich orthodoxe, slawophile und russisch-nationalistische Grundüberzeugungen Dostojewskis an. Die orthodoxe Kirche mit ihrem Mönchtum bewahre die göttliche Wahrheit, das Zeugnis der Apostel und Märtyrer, und werde dieses Zeugnis zur gegebenen Zeit der Welt vorzeigen. Der Gegensatz dazu ist die römisch-katholische Kirche mit ihrem Weltherrschaftsanspruch und ihrer Inquisition, wie sie im «Poem vom Grossinquisitor» aufgezeigt werden. Das darauffolgende Buch des Romans, «Ein russischer Mönch», gibt nicht eigentlich direkte Antworten auf die dort aufgeworfenen Fragen, aber indirekte Zeugnisse. Dies wollte Dostojewski so haben, und er schrieb in einem Brief an seinen Verleger einmal über Sossima und dessen Belehrungen: «Ich hege ja wohl die gleichen Gedanken, die er ausspricht.»<sup>53</sup>

Nach der Veröffentlichung der Brüder Karamasow erhielt Dostojewski zahlreiche Reaktionen, darunter auch sehr kritische, die seinen Glauben an Gott in Frage stellten. Manche Kritiker beanstandeten, dass der Roman eine ausgeprägte religiöse Ausrichtung hat. Noch kurz vor seinem Tod nahm Dostojewski im «Tagebuch eines Schriftstellers» 1880/81 Stellung zu den Kritiken: «Die Schufte foppen mich mit meinem angeblich *ungebildeten* und rückständigen Gottesglauben. Diese Tölpel haben sich eine solche Gottesleugnung noch

<sup>51</sup> Der Roman spielt grösstenteils in Skotoprigonewsk (von *skot*, Vieh, *prigon*, Stall), was mit «Viehhofen» wiedergegeben werden kann, ebd., 912.

<sup>52</sup> Ebd., 505.

<sup>53</sup> F. Dostojewski an Nikolai Ljubimow, 7. August 1879, in: ders.: Die Urgestalt, 570.

nicht einmal träumen lassen, wie sie in meinem «Grossinquisitor» und dem vorherigen Kapitel ausgedrückt ist und auf die das *ganze Buch* die Antwort gibt. Wenn ich an Gott glaube, so tue ich es doch nicht wie ein Dummkopf (wie ein Fanatiker) [...] Ihre dumme Kreatur hat sich ja nicht einmal träumen lassen von einer solchen Gewalt der Verneinung, wie ich sie durchgemacht habe. Und die wollen mich belehren!»<sup>54</sup>

In einer weiteren Stellungnahme zum Grossinquisitor bekräftigte Dostojewski seinen Christusglauben: «Folglich glaube ich an Christus und bekenne mich zu diesem Glauben nicht wie ein Kind, sondern mein Hosianna ist durch das grosse *Fegefeuer der Zweifel* hindurchgegangen, wie es in meinem letzten Roman der Teufel von sich sagt.»<sup>55</sup>

### Fazit

Die Bilanz in einem Satz: Für Dostojewski sind die Geisteshaltungen Iwan Karamasows, des Grossinquisitors und der römisch-katholischen Kirche Inbegriff eines grossen Irrtums; in der Reaktion Jesu auf die Anschuldigungen des Grossinquisitors hingegen sowie in der Person des Starzen Sossima und im orthodoxen Mönchtum sieht er die Wahrheit repräsentiert. Dostojewski waren diese Passagen in seinem Roman äusserst wichtig. Er bezeichnete das fünfte Buch der «Brüder Karamasow», in dem das «Poem vom Grossinquisitor» enthalten ist, einmal als den «Kulminationspunkt des Romans», der mit besonderer Sorgfalt ausgearbeitet werden müsse. Um die Widerlegung der Gotteslästerung Iwans mühte er sich «mit Angst und Beben».<sup>56</sup>

<sup>54</sup> F. M. Dostojewskij: Tagebuch, 612–613.

<sup>55</sup> Ebd., 620. Vgl. die Ausführungen im Kapitel «Der Teufel. Iwan Fjodorowitschs Alptraum», F. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow, 1023.

<sup>56</sup> F. Dostojewski an Nikolai Ljubimov, 10. Mai 1879, in: ders.: Die Urgestalt, 554–556, s. oben S. 105–106.

Doch lag er damit richtig? Um auf diese Frage einzugehen, müssen wir als erstes festhalten, dass Irrtum und Wahrheit, so einseitig sie immer erscheinen mögen, sich in enger Kontinuität zu Dostojewskis Schaffen befinden. Er hatte eine starke Abneigung gegen den Westen im Allgemeinen, den römischen Katholizismus – wie im Übrigen auch gegen den Protestantismus. Von seiner ersten Auslandsreise im Sommer 1862, die ihn unter anderem nach Deutschland, Frankreich, in die Schweiz und nach Italien geführt hatte, war er enttäuscht. Wie seine «Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke» von 1863 zeigen, bewegte ihn vor allem das menschliche Elend, dem er in den Städten des frühen Kapitalismus begegnete, aufs Tiefste. Der Kölner Dom und überhaupt die deutsche Kultur entsetzten ihn. Das Bild von der menschlichen Gesellschaft als Ameisenhaufen sowie auch Gedanken über das Ende der Geschichte tauchten von nun an in seinem Werk auf.<sup>57</sup>

In seinem Roman «Der Idiot» schildert er eine Abendgesellschaft bei General Jepantschin. Fürst Myschkin hält eine emotionale Rede über Katholizismus, Atheismus und Sozialismus, in der viele Gedanken vorweggenommen sind, die der «Grossinquisitor» in den «Brüdern Karamasow» weiterentwickelt. In heftiger Erregung führt Myschkin aus: «Der Katholizismus ist doch so gut wie ein unchristlicher Glaube! [...] Der römische Katholizismus ist sogar schlimmer als der Atheismus. Das ist meine Meinung! Ja! Das ist meine Meinung!» Die römisch-katholische Kirche verkünde «einen entstellten, Christus, einen von ihm selbst verleumdeten und entweihten, einen entgegengesetzten Christus. Er predigt den Antichrist.» Das Unchristliche bestehe darin, dass diese Kirche nicht existieren könne, ohne gleichzeitig eine weltliche Macht zu sein. Sie sei eine Fortsetzung des Imperium Romanum, der Papst eine

<sup>57</sup> Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke, in: F. M. Dostojewski: Aufzeichnungen aus einem Totenhaus und drei Erzählungen, Darmstadt 1966, 735–833. Maximilian Braun: Dostojewskij. Das Gesamtwerk als Vielfalt und Einheit, Göttingen 1976, 90–92; A. Guski: Dostojewskij, 186–191.

Fortsetzung des römischen Kaisers; die weltliche Macht sei stärker als die geistliche Macht. In seinem Eifer ging Myschkin noch viel weiter und rief aus: «Auch der Sozialismus ist eine Ausgeburt des Katholizismus und des katholischen Wesens», Atheismus und Sozialismus gingen aus dem Katholizismus hervor und seien Vergewaltigungen Christi.<sup>58</sup>

Das Bild des Grossinquisitors, das Dostojewskis Iwan Karamasow zeichnet, liegt auf dieser Linie. Es ist emotional, einseitig und polemisch. Das Poem legt die Finger auf einige heikle Punkte in der Geschichte des römischen Katholizismus, vor allem auf den Welt-herrschaftsanspruch des Papstes und auf den Kirchenstaat. In der russisch-orthodoxen Kirche und in der Philosophie der Slawophilen Russlands ist die Kritik am Papsttum ein Grundthema konfessioneller Auseinandersetzung, und die Argumentation des Grossinquisitors ist insofern nachvollziehbar. Das Erste Vatikanische Konzil mit seinem Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes, das 1870 erlassen wurde, lag noch nicht lange zurück; es hat in Russland die Kritik an Rom verschärft. In seinen publizistischen Arbeiten der 1870er Jahre nahm Dostojewski wiederholt Stellung gegen die Macht des Papsttums. Seine pointierte Kritik an Rom wurde in Russland gerne gelesen und ist bedenkenswert geblieben.

Schwieriger ist es mit dem ausgesprochen pessimistischen Menschenbild des Grossinquisitors, das zum Christentum im Widerspruch steht. Dass sich die grosse Masse der Menschen für ein vordergründiges materielles Glück und gegen die Freiheit entscheide und von der römischen Kirche mit Wunder, Geheimnis und Autorität gegängelt werde, ist mit der christlichen Lehre vom Menschen nicht vereinbar. Der Grossinquisitor vertritt eine zynische Sicht, der man als Christ nicht zustimmen kann. Doch dies auszuführen war Dostojewskis Absicht. Die Anthropologie des Grossinquisitors ist für ihn Bestandteil seiner Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. Ende 1879 hielt er in einer Notiz fest: Was Iwan Karamasow in seinem Poem dargelegt habe, weiche weit von der

<sup>58</sup> F. M. Dostojewski: Der Idiot. Roman, Darmstadt 1963, 828–831.

alten apostolischen Rechtgläubigkeit ab. Iwans Grossinquisitor sei eigentlich selbst Atheist, und seine Grundideen verzerrten das Christentum. «Statt des hohen Ideals, das Christus geschaffen, entsteht ein zweiter babylonischer Turm. Die erhabene Anschauung des Christentums von der Menschheit sinkt zur Betrachtungsweise einer tierischen Herde herab und unter der Flagge sozialer Liebe zur Menschheit erscheint ganz unverhüllt Menschheitsverachtung.»<sup>59</sup>

conexus 2 (2019) 90–113

© 2019 Erich Bryner. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.008>

Prof. Dr. Erich Bryner, Universität Zürich, Theologische Fakultät, Kirchgasse 9, 8001 Zürich  
[erich.bryner@sunrise.ch](mailto:erich.bryner@sunrise.ch)

<sup>59</sup> F. M. Dostojewski: Die Urgestalt, 541.

# Ulrike Zeuch

## Literatur und Wahrheit – Fluchtgeschichten<sup>1</sup>

«Kulturelle Entfaltung ist Bewegung ohne Geländer.»<sup>2</sup>

### Literaturwissenschaft im Ringen um die Wahrheit der Literatur

Seit sich die deutsche Literaturwissenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Wissenschaft etabliert hat, fallen die Antworten auf die Frage, ob Literatur wahr ist beziehungsweise ob Literatur überhaupt etwas mit Wahrheit zu tun hat, und wenn ja, welcher, kontrovers, ja kontradiktorisch aus.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ich danke Erik Altorfer, Mirjam Schmitz, Tibor de Viragh und Isabelle Wegmüller für die kritische Lektüre.

<sup>2</sup> Ilija Trojanow: *Nach der Flucht*, Frankfurt a.M. 2017, 74.

<sup>3</sup> Vgl. Burghard Damerau: *Die Wahrheit der Literatur. Glanz und Elend der Konzepte*, Würzburg 2003, bes. 461–474; Damerau resümiert am Schluss seiner Ausführungen: «[...] bei allem möglichen Respekt vor dem Essentiellen und Ewigen – die Überzeugung, dass etwas immer so bleiben wird, mag zwar beruhigend sein, ist aber gewiss weniger reizvoll als die Frage: Was wohl noch alles kommen wird?» (476) Vgl. auch Mark William Roche: *Die Moral der Kunst. Über Literatur und Ethik*, Deutsch von Andreas Wirthensohn, München 2002, bes. zum «Wahrheitsmoment der Literatur», 20–25, und zur «Literatur und Literaturwissenschaft im Kontext von Technik und Ethik», ebd., 190–201; Achim Geisenhanslüke: *Die Wahrheit der Literatur*, Paderborn 2015, das Verhältnis der Philosophie (Liebe zur Wahrheit) und Literatur für die Moderne zusammenfassend: «Die Literatur ist weder Lichtung noch Entzug der Wahrheit, sondern beides zugleich: Gegenstand der philosophischen Reflexion, die die



Nicht nur zu Beginn der sich etablierenden Wissenschaft ist die Nähe der in der Literatur dargestellten Wirklichkeit zur als objektiv angenommenen Wirklichkeit im Sinne von Authentizität *das* Kriterium der Wahrheit. Als objektive Wirklichkeit galten – so naiv das in Zeiten des Konstruktivismus, des Strukturalismus und des Poststrukturalismus als Prämissen der Hermeneutik als Methode klingen mag – der Autor und seine Biographie, die sogenannte Gegebenheit oder Faktizität gesellschaftlicher Umstände ebenso wie an sich abstrakte Ideologeme wie die Nation, der nationale Geist oder – so in der Literaturwissenschaft der NS-Zeit – die arische Rasse<sup>4</sup> oder – so in der Literaturwissenschaft des Sozialismus – die klassenlose Gesellschaft.<sup>5</sup> Einen Spezialfall stellt die Holocaustliteratur nach 1945 dar: Kontrovers wurde diskutiert, ob nur der befugt sei, über den Holocaust zu schreiben, gar fiktional zu schreiben, der ihn selbst erlebt hat, der als Augenzeuge dabei gewesen ist und insofern für die Wahrheit des Erzählten bürgt.<sup>6</sup> Hoch aktuell ist in dieser Beziehung die Debatte um den Blog von Marie Sophie Hingst.<sup>7</sup>

Im Zuge der 68-Bewegung und danach wurde Literatur vorzugsweise als Darstellung der und Kommentar zur ökonomischen

Wahrheit über die Literatur aussagen möchte, und ein in der Philosophie unbewusst wirkendes Begehren nach der eigenen Wahrheit, auf die diese über den Umweg der Literatur trifft.» (227–228) «Die Literatur ist nicht nur ein Gegenstand, sondern zugleich eine kritische Prüfung des Wahrheitsanspruches, den die Philosophie an die Adresse der Literatur richtet – zwar nicht der Wahrheit überhaupt, aber wer vermag heute noch zu sagen, ob es diese ausserhalb der strengen Gesetze der Logik wirklich gibt?» (229)

<sup>4</sup> Vgl. Holger Dainat, Lutz Danneberg (Hg.): Literaturwissenschaft und Nationalsozialismus, Tübingen 2003.

<sup>5</sup> Vgl. Rainer Rosenberg: Zur Geschichte der Literaturwissenschaft in der DDR, in: Zeitschrift für Germanistik, Neue Folge, 1/2 (1991) 247–256.

<sup>6</sup> Vgl. Sem Dresden: Holocaust und Literatur, aus dem Niederländischen übers. von Gregor Seferens, Frankfurt a.M. 1997.

<sup>7</sup> <http://www.turi2.de/aktuell/bloggerin-erfindet-holocaust-opfer-tauscht-zeit-online-und-deutschlandfunk/>  
<https://www.spiegel.de/plus/marie-sophie-hingst-die-historikerin-die-22-holocaust-opfer-erfunden-hat/>

Ausbeutung, zu autoritären Strukturen, gesellschaftlichen und politischen Repressionen und als kritische Auseinandersetzung mit dem westlichen Kapitalismus und der NS-Vergangenheit gelesen; mit der kulturwissenschaftlichen Wende galt Literatur als Diskurs, in dem Fragen von Gender, Leiblichkeit, psychischer Identität, Macht und Ohnmacht verhandelt wurden; zudem rückten Aspekte der Intermedialität und Performativität ins Blickfeld.<sup>8</sup>

Authentizität und (kritische) Repräsentation der gesellschaftlichen Verhältnisse als Kriterium der Wahrheit blieben jedoch nicht unhinterfragt. Dagegen machte man die subjektive Wahrheit des Autors, seine Sicht auf die Welt, seine Konstruktion von Sinn stark. Aber auch dies blieb nicht unwidersprochen. Falsch sei die Annahme, es gebe so etwas wie eine Intention, eine Botschaft oder «Wahrheit» des Autors. Falsch sei die Annahme, Literatur transportiere Sinn. Betont wurden stattdessen die Nicht-Intentionalität, die Paradoxie, der Widerspruch. Die Bedeutung der Autorperspektive als Garantin subjektiver Wahrheit wurde zugunsten der Rezeption durch den Leser und durch multiple Lesarten des Lesers auf ein und denselben literarischen Text relativiert, damit zugleich die Verantwortung valider Interpretation an den Rezipienten delegiert. Zur Relativierung trugen auch die Werkimmanenz unter Ausschluss der Autorperspektive und extraliterarischer Kontexte sowie die Selbstreferentialität der Literatur als «Wahrheit» bei.

Einerseits wurde mit der Annahme der Selbstreferentialität der Literatur der Autor als textexterne Referenz abgeschafft – Roland Barthes argumentierte in seinem Essay *La mort de l'auteur* (1968) für die Mehrdeutigkeit und Offenheit des Textes und für die Auflösung des Subjekts in dem von ihm geschaffenen Textgewebe.<sup>9</sup> Andererseits ist der Autor heute durch die Digitalisierung bedroht – er muss sich zwischen Kollektivierung und Automatisierung behaupten, da die Grenzen zwischen Professionalität und Laientum, autonomem

<sup>8</sup> Vgl. Uwe Wirth (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2002.

<sup>9</sup> Vgl. Serge Zenkine: Cinq lectures de Roland Barthes, Paris 2017.

und heteronomem Literaturverständnis verschwimmen, da individuelle Autorschaft sich zu kollektiver verschiebt und Autorschaft selbst als unfest und prekär gilt.<sup>10</sup> Schliesslich wurde auch der Leser in seiner Reliabilität dekonstruiert; seit Derrida und Lyotard wurde selbst die Möglichkeit, dass sich der Leser zumindest eine von vielen Bedeutungsdimensionen des Textes verstehend erschliessen könne, negiert und die Frage nach der Wahrheit im Sinne der Erkennbarkeit gänzlich suspendiert.<sup>11</sup>

Aber gegen eben genau dies: den Tod des Autors, die Annihilierung des Textes als bedeutungstragendes Medium sowie die Dekonstruktion des Lesers entstand seit den 1990er Jahren eine Gegenbewegung, der sogenannte *Ethical Turn* oder *Return to Ethics* oder *Return of the Repressed*, und mit dieser Gegenbewegung kam das zurück, was zuvor negiert worden war: die Annahme eines Weltbezugs, «der menschliches Handeln als Praxis» jenseits präskriptiver moralischer Normen ermöglichen und der ästhetisch, im Medium der Literatur beispielsweise, (wieder) darstellbar sein solle<sup>12</sup> – «Ethik» hier verstanden als «systematische Reflexion moralischer Handhabungen», die von «postmodernen Theoretikern diskreditiert worden» sei.<sup>13</sup> Was zurückkam, war der Autor.<sup>14</sup> Das Subjekt als ethische Instanz, so heisst es weiter, nehme «wieder eine Haltung im Diskurs ein, allerdings stets im Bewusstsein dessen, dass diese Haltung und sein eigenes Subjektsein sprachlich

<sup>10</sup> Vgl. die Tagung in St. Gallen <https://lit-error.ch/programm/> zum Thema Literature Error: Restart or Cancel? Autorenschaft in den Künsten. Konzepte, Praktiken, Medien, hg. von Corina Caduff u.a., in: Zürcher Jahrbuch der Künste (2008).

<sup>11</sup> Vgl. Peter V. Zima: Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik, Tübingen 2016.

<sup>12</sup> Edgar Platen: Perspektiven literarischer Ethik. Erinnern und Erfinden in der Literatur der Bundesrepublik, Tübingen, Basel 2001, 30.

<sup>13</sup> Jutta Zimmermann: Einleitung: Ethik und Moral als Problem der Literatur und Literaturwissenschaft, in: Jutta Zimmermann, Britta Salheiser (Hg.): Ethik und Moral als Problem der Literatur und Literaturwissenschaft, Berlin 2006, 9–23, hier 13.

<sup>14</sup> Fotis Jannidis u.a. (Hg.): Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs, Tübingen 1999.

konstituiert und damit Teil des Diskurses ist.»<sup>15</sup> Mithin, so liesse sich sagen, ist der Autor wieder auferstanden, fristet aber – zumindest in der Literaturtheorie – ein Dasein mit lediglich bedingter Teilhabe am Diskurs<sup>16</sup> oder ist zurückgekehrt, mutiert zur «Autorfunktion» in kritischer Revision eines «hermeneutischen Intentionalismus».<sup>17</sup>

Die Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft lässt sich lesen als ein Ringen um die Wahrheit der Literatur in einem permanenten Prozess von *trial and error*, als ein Ringen um die Wahrheit ihrer selbst, das heisst der Literaturwissenschaft. Sie ist es, die den Text «richtig», im Sinne des Autors, im Sinne der Bedeutung, die der Autor dem Text eingeschrieben hat, oder gar besser als der Autor selbst auslegen zu können meint. Oder sie ist genau das Gegenteil, diejenige Instanz nämlich, die eben diese Möglichkeit verneint. In beiden Fällen wird gerungen um die jeweils als wahr angesehene Methode des wissenschaftlichen Umgangs mit literarischen Texten.

Die als paradigmatisch verstandenen Methodenwechsel<sup>18</sup> zeigen in jedem Fall das Eine: dass die Frage nach dem Verhältnis der Literatur zur Wahrheit und nach der Erkenntnis, die der Leser, die Leserin für sich gewinnen kann, komplizierter und komplexer sind, als es die Theorie einen glauben lassen will. Das Knäuel der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen lässt sich zwar entwirren,

<sup>15</sup> Stephanie Waldow: Einleitung, in: St. Waldow (Hg.): Ethik im Gespräch. Autorinnen und Autoren über das Verhältnis von Literatur und Ethik heute, Bielefeld 2011, 7–19, hier 9.

<sup>16</sup> Giaco Schiesser: Autorschaft nach dem Tod des Autors. Barthes und Foucault revisited, <https://blog.zhdk.ch/giacoschiesser/files/2010/12/Autorschaft.pdf>

<sup>17</sup> Carlos Spoerhase: Autorschaft und Interpretation. Methodische Grundlagen einer philologischen Hermeneutik, Berlin, New York 2007, 38–56 u. 57–142.

<sup>18</sup> Etwa der Wechsel vom Autor, der Wahrheit verbürgen soll, zur Struktur, zum Diskurs oder Modell, vom Sinn zum Nicht-Sinn, vom lebensgeschichtlichen, biographischen Bezug zur systematischen Textanalyse, vom *Close Reading* zu Kontexten unterschiedlichster Art, von der Hermeneutik zur Dekonstruktion.

aber es lässt keine Einheitlichkeit etablieren. Ja, selbst über Formen der Realismen in der Literatur der Gegenwart wird wieder geforscht ...<sup>19</sup>

## Flucht als Narrativ

So verlasse ich an dieser Stelle die Theorie, da *in abstracto* innerhalb dieses Trial-and-Error-Feldes konkurrenzierender Methoden eine Entscheidung, welches die wahre sei, zu treffen unmöglich ist, und wende mich stattdessen den literarischen Texten selbst zu, und zwar weder mit dem Anspruch, die eine, einzig richtige und das Deutungspotential voll ausschöpfende Lesart zu präsentieren, noch mit nur einer Methode dabei auskommen zu können.

Ich werde im Folgenden fünf Fluchtgeschichten vorstellen. Das Thema Flucht habe ich gewählt, da Flucht als Erfahrung gegenwärtig global omnipräsent ist und wohl niemand deren Faktizität bezweifeln wird. «Die Zahl der Menschen, die vor Krieg, Konflikten und Verfolgung fliehen, war noch nie so hoch wie heute. Ende 2017 waren 68,5 Millionen Menschen weltweit auf der Flucht.»<sup>20</sup> Gleichwohl erlebt jeder seine Flucht als persönlich betroffenes Individuum und insofern unvergleichbar, abhängig von der Ausgangslage vor der Flucht, den Umständen während der Flucht, der Lebenssituation nach der Flucht, dem Alter, dem Geschlecht, dem familiären Setting, dem Zufall.<sup>21</sup> Das Thema Flucht habe ich ferner deswegen gewählt, da sich das Subjekt auf der Flucht als besonders vulnerabel zeigt und seine Wahrheit besonders evident wird.

<sup>19</sup> Vgl. Soeren R. Fauth, Rolf Parr (Hg.): Neue Realismen in der Gegenwartsliteratur, Paderborn 2016.

<sup>20</sup> <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/fluechtlinge/zahlen-fakten/>

<sup>21</sup> Vgl. die Lyrik von Autoren auf der Flucht aus Syrien, Tunesien u.a. durch Libyen über das Mittelmeer nach Lampedusa/Italien, [https://www.deutschlandfunkkultur.de/dazwischen-das-meer-flucht-und-fluechtende-in-der-literatur.976.de.html?dram:article\\_id=324766](https://www.deutschlandfunkkultur.de/dazwischen-das-meer-flucht-und-fluechtende-in-der-literatur.976.de.html?dram:article_id=324766)

Fluchtgeschichten als autobiographisch geprägtes Narrativ erzählen von den Anlässen zur Flucht vor Krieg, Zerstörung, Diskriminierung, Mutilation, Armut, Folter, Zwangsverheiratung, Verfolgung, Inhaftierung, kurz: Unfreiheit jedweder Art.<sup>22</sup> Fluchtgeschichten als autobiographisches Narrativ erzählen von den Erfahrungen, Gefahren, Ängsten auf der Flucht, den Demütigungen, der Ausbeutung, aber auch von den Hoffnungen bei der Ankunft im Land, in dem man Asyl sucht, von der Sprachlosigkeit im fremden Land, dem Sprechenlernen, Sprachenlernen, dem Lernen des Alphabets.<sup>23</sup> Dabei ist keineswegs klar, wann die Flucht beginnt, wann sie endet. *Fluchtgeschichten* erzählen schliesslich auch davon, was jeder oder jede Einzelne mitnimmt als innere Geschichte, als offene Fragen, Zweifel, als schlechtes Gewissen denen gegenüber, die er oder sie zurückgelassen hat oder zurücklassen musste, und sie erzählen von Gesten der Solidarität, Loyalität, Menschlichkeit, Mitmenschlichkeit.<sup>24</sup>

Doch Fluchtgeschichten als autobiographisch geprägtes Narrativ zeugen nicht nur von Viktimisierung, sondern ebenso von Selbstermächtigung durch die Gestaltung der eigenen Geschichte, durch die Entscheidung, was (welcher Teil der Geschichte) wie (in welchem Ton) erzählt wird. Die Autorinnen und Autoren dieser Geschichten sind nicht einfach nur überwältigt von den Lebensereignissen, sie distanzieren sich beim Schreiben und nehmen ihr eigenes Leben durch das Schreiben als gestaltbar wahr. Und manchmal kann das trotz aller Schwere des Erzählten witzig sein. Sasa Stanisic verwendet im Zusammenhang mit Selbstermächtigung den Begriff Autofiktion. Damit meint er seine gestalterische künstlerische Leistung bezüglich seiner Erinnerungen.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Exemplarisch zur sogenannten «Republikflucht» 1961–1989 aus der DDR in die BRD vgl. Bodo Müller: *Faszination Flucht. Die spektakulärsten Fluchtgeschichten*, Berlin 2000.

<sup>23</sup> Dazu Hermann Cölfen, Franz Januschek: *Flucht\_Punkt\_Sprache*, Duisburg 2016.

<sup>24</sup> Vgl. Josef Haslinger, Franziska Sperr (Hg.): *Zuflucht in Deutschland. Texte verfolgter Autoren*, Frankfurt a.M. 2017.

<sup>25</sup> Vgl. Sascha Stanisic: *Herkunft*, München 2019.

Neben diesen Fluchtgeschichten als autobiographisch geprägtem Narrativ gibt es im europäischen beziehungsweise monotheistischen (jüdischen, christlichen, muslimischen) Kontext wirkungsgeschichtlich äusserst produktive prototypische Erzählungen als intertextuelle Referenz: die Vertreibung und Flucht Adam und Evas aus dem Paradies,<sup>26</sup> den Exodus des Volkes Israel aus Ägypten ins Gelobte Land,<sup>27</sup> Homers *Odyssee*, Vergils *Aeneis*, die Hidschra Mohammeds von Mekka nach Medina – Erzählungen, die zunächst oral tradiert, immer wieder neu erzählt worden sind.<sup>28</sup>

Flucht dient aber auch als Metapher für psychische, religiös-spirituelle oder metaphysische Zustände und Prozesse. Die fünf Geschichten, die ich vorstellen werde, handeln in übertragenem Sinn von Flucht. Worin deren Wahrheit bestehen könnte, ist weniger

<sup>26</sup> *Maria im Elend* – übersetzt aus dem Lateinischen *Maria in exilio* – ist der Name einiger katholischer Wallfahrtskirchen zur Erinnerung an die Sorgen der Mutter Gottes auf der Flucht nach Ägypten und zur Erinnerung daran, dass Maria und mit ihr alle Christen in der Welt fern ihrer eigentlichen Heimat, die im Himmel, im Jenseits, in der ewigen Seligkeit, bei Gott ist, sind. Demnach sind die Christen seit dem Sündenfall auf der Flucht; vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Wallfahrtskirche\\_Maria\\_Elend](https://de.wikipedia.org/wiki/Wallfahrtskirche_Maria_Elend)

<sup>27</sup> Christoph Berner: *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*, Tübingen 2010.

<sup>28</sup> Zu epischen bzw. romanhaften Fluchtgeschichten von Vergils *Aeneis* über Anna Seghers *Transit* bis zu Ahmadou Kouromas *Allah muss nicht gerecht sein* (*Allah n'est pas obligé*) vgl. Manfred Leber, Sikander Singh (Hg.): *Erkundungen zwischen Krieg und Frieden*, Saarbrücken 2017; Christel Baltes-Löhr u.a. (Hg.): *Auswanderung und Identität. Erfahrungen von Exil, Flucht und Migration in der deutschsprachigen Literatur*, Bielefeld 2019; zu Problemen der Identitäts- und Ortlosigkeit, zu Erzählstrategien und Diskursen (Migranten als neue Sinnstifter, «der» Schlepper als unbekanntes Wesen, «der» Flüchtling als Grenzgestalter) in der Literatur der Gegenwart vgl. Thomas Hardtke u.a. (Hg.): *Niemandsbuchten und Schutzbefohlene. Flucht-Räume und Flüchtlingsfiguren in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Göttingen 2017; zur Flucht, zu Fluchtwegen, zum Asyl in Dramen von Aischylos über Shakespeare, Bertolt Brecht bis ins 21. Jahrhundert vgl. Bettine Menke, Juliane Vogel: *Flucht und Szene. Perspektiven und Formen eines Theaters der Fliehenden*, Berlin 2018.

evident und weniger eindeutig. Und doch haben alle fünf Geschichten, wie ich zu zeigen versuchen werde, ihre je eigene Wahrheit. Alle fünf Fluchtgeschichten haben einen Bezug zum Autor; ohne diesen Bezug überstrapazieren zu wollen, ist nicht zu leugnen, dass er besteht. Mit diesen Geschichten, die, exemplarisch ausgewählt, aus dem 19., 20. und 21. Jahrhundert stammen, werden weitere Bedeutungsdimensionen der Flucht als Metapher im Medium der Fiktion sichtbar.

Was dabei deutlich werden wird – dies meine These –, ist, dass das Auf-der-Flucht-Sein eine existentielle Erfahrung des Menschen als eines Fremden, einer Fremden in der Welt, in *dieser* Welt ist, die nicht zwingend konkret, physisch wie psychisch, zu tun hat mit Flucht und Emigration aus einem Land, das man als Heimat ansieht oder angesehen hat, und Immigration in ein Land, das fremd ist, fremd scheint und fremd wirkt, sondern vielmehr mit dem Mangel des Menschen an Obdach konkret *und* im übertragenen Sinne ganz generell, wie dies Georg Lukács in seiner *Theorie des Romans* als Signum der bürgerlichen Welt bereits 1916 diagnostiziert hat, und mit dem Ringen des Menschen um das Gefühl des Behaust-, Aufgehoben-, Geborgen- und Angekommen-Seins.

### 1. Leonce und Lena. Oder: Die Flucht ins Paradies

Georg Büchner verfasst das sogenannte Lustspiel *Leonce und Lena* 1836 nach seiner Flucht aus dem Grossherzogtum Hessen nach Strassburg; im Grossherzogtum Hessen wurde er steckbrieflich gesucht, da er im *Hessischen Landboten*, einer Flugschrift, unter der Parole «Friede den Hütten! Krieg den Palästen!» die hessische Landbevölkerung zum Aufstand gegen die Unterdrückung aufgerufen hatte.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Georg Büchner – Friedrich Ludwig Weidig: Der hessische Landbote, Gegenüberstellung der Fassungen vom Juli und November 1834, in: G. Büchner: Werke und Briefe nach der historisch-kritischen Ausgabe von Werner R. Lehmann, München 1980, 209–233, hier 210.



Zwei junge Menschen sind auf der Flucht, sie, Prinzessin des Königreichs Pipi, getrieben in eine Zwangsheirat, der sie zu entkommen sucht, er, der junge Mann, weil er den Berufs- und Heiratswünschen seines Vaters, des Königs Peter im fiktiven Königreich Popo, nicht entsprechen will. Seine Flucht als Prinz ist, wenn nicht ein revolutionärer Akt, so doch ein Akt passiven Widerstands. Aber schon vor der Flucht hatte er sich komplett verweigert, findet er als demonstrativer Müssiggänger und Nichtsnutz doch alles, was der Vater tut, lächerlich, eitel und leer: das Prunken und Protzen und Prahlen, das Repräsentieren-Wollen, das Sich-Hofieren-Lassen. Lächerlich ist, was der Vater tut, da er das, was er repräsentieren will, nicht ausfüllt.

Leonce und Lena treffen sich per Zufall oder *de gratia auctoris* auf ihrer Flucht nach Italien, der junge Mann, Leonce, in der Annahme, Italien sei ein Land, in dem das süsse Nichtstun Lebenswirklichkeit sei; er küsst die Todessehnsüchtige, worauf diese vor ihm flieht; er will sich selbst in den Tod stürzen, wovor ihn sein Freund Valerio bewahrt. Unbesehen will er nun die Namenlose heiraten, die ihm seelenverwandter zu sein scheint als die vom Vater für ihn vorgesehene Frau.

Doch das, was auf den ersten Blick wie die Flucht ins Paradies wirkt, erweist sich auf den zweiten als die bittere Realität, der beide zu entfliehen versucht hatten. Inkognito und maskiert vor den Vater tretend, um sich gegen den väterlichen Willen mit einer Frau zu vermählen, findet Leonce in der zufällig Gefundenen die vom Vater bestimmte.

Die «Wahrheit» dieser Fluchtgeschichte – von Büchner als Komödie ausgegeben, aber eigentlich eine Satire – ist nicht minder bitter. Die vom Autor konstruierte Geschichte, die zur Wirklichkeit keine nachweisbare Ähnlichkeit aufweist, offenbart eben dies: Der Wille des Menschen mag frei und selbstbestimmt scheinen. Aber es gibt etwas Mächtigeres als diesen Willen, etwas Unausweichliches, gegenüber dem der Mensch zur Marionette wird: die Geschichte, mag diese nun vom Zufall oder von einer wie auch immer gearteten – gewiss, so Büchner, aber nicht göttlichen – Vorsehung bestimmt

sein. Dies ist die Antwort, die Büchner auf die Verheissungen der Aufklärung und der Französischen Revolution, dass alle Menschen gleich und frei und selbstbestimmt seien, gibt: Man mag noch so weit fliehen, und wenn nur, wie im Fall von Leonce und Lena, nach Italien. Dem Räderwerk der Geschichte entkommt niemand.

Dieses Räderwerk bringt einen nicht nach vorn, sondern dreht sich im Kreis, ohne Aussicht auf Fortschritt, Besserung, Optimierung des Menschen, der Gesellschaft oder des politischen Systems. Valerio erlässt ein Dekret,

[...] dass Jeder der sich rühmt sein Brot im Schweiß seines Angesichts zu essen, für verrückt und der menschlichen Gesellschaft gefährlich erklärt wird und dann legen wir uns in den Schatten und bitten Gott um Makkaroni, Melonen und Feigen, um musikalische Kehlen, klassische Leiber und eine kommode Religion!<sup>30</sup>

An die Stelle der Monarchie des Königs tritt die Diktatur des Nichtstuns. Valerio dekretiert: Wir tun einfach so, als seien wir im Paradies. Wer die Virtualität des neuen Systems kritisiert, wird inkriminiert und aus der Gesellschaft entfernt. Und doch gibt es einen Hoffnungsschimmer in dem Ganzen: Valerio verbietet nämlich nur das schweisstreibende Arbeiten und beschliesst das Stück mit einer deklarierten Utopie: «[...] bitten Gott um [...]». So ist Leonces und Lenas Flucht doch nicht vergebens gewesen. Nur wer den Mut hat, die Welt in ihrer Zerfallenheit zu zeigen, ist imstande, eine wahrhafte Vorstellung von ihr zu geben.

Was in *Leonce und Lena* als Wahrheit zutage tritt ist: Die Flucht vor der Wirklichkeit führt zurück in die Wirklichkeit; diese wird aber als verwandelt erlebt beziehungsweise kann als solche erlebt werden. *De facto* ändert sich nichts. Bei aller Sinnlosigkeit der Geschichte gibt es doch einen verborgenen Sinn; dieser ist allerdings nur dem Einzelnen als Liebe, Glaube und – parodistisch mit Valerios Schlussworten – als Hoffnung erfahrbar. Eine überindividuell

<sup>30</sup> Georg Büchner: *Leonce und Lena*. Ein Lustspiel, in: G. Büchner: *Werke und Briefe*, 91–118, hier 118.

und kollektiv erfahrbare Wirklichkeit darzustellen ist nicht mehr möglich.<sup>31</sup>

## 2. Kien. Oder: Die Flucht in den Kopf

Die «Wahrheit» der Flucht als Option in Büchners Lustspiel besteht darin, dass Leonce und Lena durch sie schicksalhaft zusammengeführt werden. Irgendeine übergeordnete Instanz muss es geben, die die Dinge so arrangiert; diese sind nicht zufällig so, wie sie sind. Nur: Warum sie so sind, lässt sich nicht (mehr) entschlüsseln. Wenn aber der Zufall als Erklärung für die schlimmen Umstände und hirnlosen parasitären Adligen und Beamten wegfällt, stellt sich erneut die Theodizee-Frage, die Frage nach Gottes Gerechtigkeit.

Für den Sinologen Kien in Elias Canettis *Die Blendung* von 1935 hingegen gibt es kein Entrinnen aus dem Leben, und es bleibt nur eine Lösung: das Autodafé, die Selbstdestruktion als hilflose Antwort eines Intellektuellen auf einen irrationalen Machtwillen, verkörpert in der Haushälterin Therese, der seine Welt wohl geordneter Rationalität, seine Bibliothek, seinen Wissenskosmos existentiell bedroht.

Was sie sagte, war unverständlich und übte despotische Gewalt über ihn aus. Es liess sich nicht auswendig lernen und wer sah voraus, was jetzt kam? Er war gefesselt und wusste nicht, womit.<sup>32</sup>

Elias Canetti schrieb *Die Blendung* 1931/32 in Wien. Zu diesem Zeitpunkt war er bereits einmal aus politischen und rassistischen Gründen auf der Flucht gewesen: 1916 flieht mit seiner Mutter und seinen Geschwistern wegen des österreichischen Kriegspatriotismus in die neutrale Schweiz; 1938 flieht er wegen des sogenannten

<sup>31</sup> Vgl. Jörg Jochen Berns: Zeremoniellkritik und Prinzensatire. Traditionen der politischen Ästhetik. Traditionen der ästhetischen Ästhetik des Lustspiels *Leonce und Lena*, in: Barbara Neymeyr (Hg.): Georg Büchner. Neue Wege der Forschung, Darmstadt 2013, 69–87.

<sup>32</sup> Elias Canetti: *Die Blendung*, Frankfurt a.M. 1985, 158.

Anschlusses Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland mit seiner Frau Veza nach London. Wesentliche Anregungen zu seinem Roman hat Canetti aber bei seinem Aufenthalt in Berlin im Sommer 1928 erhalten, als er während der Semesterferien als Übersetzer für Wieland Herzfeldes Malik-Verlag arbeitete.

[...] was mich nach meiner Rückkehr aus Berlin am meisten beschäftigte, [...] waren die extremen und besessenen Menschen, die ich da kennengelernt hatte. Eines Tages kam mir der Gedanke, daß die Welt nicht mehr so darzustellen war, wie in früheren Romanen, sozusagen vom Standpunkt des Schriftstellers aus. Die Welt war zerfallen, und nur wenn man den Mut hatte, sie in ihrer Zerfallenheit zu zeigen, war es noch möglich, eine wahrhafte Vorstellung von ihr zu geben. Das bedeutete aber nicht, daß man sich an ein chaotisches Buch zu machen hatte, in dem nichts mehr zu verstehen war. Im Gegenteil: man musste mit strengster Konsequenz extreme Individuen erfinden, so wie die, aus denen die Welt ja auch bestand, und diese auf die Spitze getriebenen Individuen in ihrer Geschiedenheit nebeneinanderstellen.<sup>33</sup>

Explizit spricht Canetti davon, dass es ihm darum gehe, die Welt so darzustellen, wie sie sei (beziehungsweise wie er sie wahrnimmt): zerfallen, extrem, besessen, und dass diese Darstellung, wenn sie gelinge, eine «wahrhafte Vorstellung» sei.

Extrem ist Kien ist seiner Blindheit, trotz oder gerade wegen seiner Intellektualität keine andere Logik als die seiner lebensfernen Rationalität zuzulassen. Kritisiert wird in *Die Blendung* ein irrationaler Eskapismus.

Büchners Leonce ekelt es vor der Welt, wie sie ist, und doch rafft er sich zur Flucht auf. Das ist schon viel, und dem verdankt er es, auf Lena zu stossen und die Liebe kennenzulernen. Leonce weiss, wovor er flieht, hat aber kein Konzept, wie das Land aussehen soll, in das er flieht, ausser dass es sich durch die Negation des Tuns auszeichnen soll, in der naiven Annahme, dass dieses Nichtstun süß sei. Kien in Canettis *Die Blendung* ist in der von ihm geordneten Welt der Wissenschaft der Sinologie sein eigener Herr; ausserhalb

<sup>33</sup> Manfred Durzak: «Die Welt ist nicht mehr so darzustellen wie in früheren Romanen». Gespräch mit Elias Canetti, in: M. Durzak: Gespräche über den Roman, Frankfurt a.M. 1976, 90–91.

dieser Welt der Bücher, die er und mit ihnen sich selbst für existentiell bedroht sieht, versteht er nichts und wird nicht verstanden: Die Sprache der Macht und die Sprache der Hinterlist sind ihm fremd.

Indem Kien erkennt, dass es noch eine andere Welt und eine andere Ordnung als die von ihm als Wissenschaftler konstruierte geben könnte, weist auch seine zunächst souverän scheinende Haltung einen blinden Fleck auf, der sich langsam ausbreitet und schliesslich, da Kien sich in seiner Welt nicht mehr zu schützen weiss, alle Wohlgeordnetheit in komplettes Dunkel hüllt.<sup>34</sup> Kien reagiert auf Thereses Aggression mit der ganzen Palette möglicher Reaktionen: mit defensivem Rückzug, Schweigen, Sich-Erniedrigen, Erstarren, Sich-tot-Stellen, Angst, mit Dissoziation: «Er möchte aus *seiner* Haut fahren und ihr die zum Prügeln zurücklassen».<sup>35</sup> Er leugnet die Gewalt, indem er sie im Setting eines chinesischen Märchens imaginativ überschreibt:

Ein blutgieriger Tiger verkleidete sich auf der Jagd nach Menschen in Haut und Gewand eines jungen Mädchens. Weinend stellte es sich an eine Strasse und war so schön, dass ein Gelehrter des Weges daherkam. Sie belog ihn schlau und er nahm sie aus Mitleid zu sich ins Haus, als eine seiner vielen Frauen. Er war sehr mutig und schlief am liebsten bei ihr.<sup>36</sup>

Therese ist für Kien ein blutgieriges Tier. Dieses Tier hat sich verkleidet und ihn, Kien, den Gelehrten, getäuscht, der nur auf der Suche nach einem schönen Mädchen des Weges kam. An dieser Überschreibung stimmt nichts, und doch sagt sie Wahres über Kien aus: Kien sieht sich als Opfer der Frau. Dabei hat Kien Sinn weder für sinnliche, körperliche Schönheit noch für Sex. Die imaginative Überschreibung endet selbsttherapeutisch mit einer Umkehrung: Die Frau opfert sich für ihn, den Mann.<sup>37</sup> Aber die heilende Wirkung

<sup>34</sup> Vgl. Walter Hinck: Weltblinder Büchermensch. Der Roman als Marionettenspiel. Elias Canetti: «Die Blendung» (1935), in: W. Hinck: Romanchronik des 20. Jahrhunderts. Eine bewegte Zeit im Spiegel der Literatur, Köln 2006, 93–99.

<sup>35</sup> E Canetti: Die Blendung, 165.

<sup>36</sup> Ebd., 164.

<sup>37</sup> Ebd., 165.

bleibt aus. Schliesslich reagiert Kien mit Gewaltphantasien, zugelassen zunächst nur im Traum; er träumt davon, ihren blauen Rock «in ganz kleine Stücke»<sup>38</sup> zu zerschneiden, schliesslich, da sie ihn aus seiner Wohnung wirft, auch mit faktischer Gewalt: «Er schlägt zurück».<sup>39</sup>

Auch Kien weiss, wovor er flieht, vor dem blauen Rock von Therese als Metapher für eine irrationale Macht, gegen die er keine Handhabe zu haben meint,<sup>40</sup> aber er hat weder eine Vorstellung, wie die Welt aussieht, in die er vor ihr flieht, noch ein Konzept, wie eine alternative Welt neben seiner Bibliothekswelt aussehen könnte. Hinausgeworfen aus seiner Wohnung, rekonstruiert er sofort seine Bibliothek virtuell und trägt «die gesamte Bibliothek im Kopf».<sup>41</sup> Und nicht nur das: Im Rückblick interpretiert er sein Scheitern als Intellektueller in eine wohlkalkulierte, kluge Strategie im Kampf auf Leben und Tod um, aus dem er als Sieger hervorgegangen sei.<sup>42</sup>

Mit äusserster Unerbittlichkeit führt Canetti einen Intellektuellen vor, der durch Mangel an Selbstreflexion, durch Blindheit und Selbsttäuschung in eine seelische Engführung gerät, aus der er nur noch einen (logischen) Ausweg zu finden meint: durch Flucht in die Selbstverbrennung, den Doppelselbstmord, zusammen mit seinen Büchern. Wie dieser letzte Akt der Selbstverbrennung aber zu lesen ist, bleibt verstörend offen, als Rettung der Bücher vor falschen Händen, als Akt der Rache am vermeintlichen Feind – analog zu den im Dritten Reich im Mai 1933 vollzogenen Bücherverbrennungen –, als Strafe an den Büchern für die in ihnen von anderen Sinologen niedergeschriebenen Unwahrheiten und Leichtgläubigkeiten – Häresie gegenüber der Wissenschaft, wie Kien als Garant der Orthodoxie sie versteht?

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd., 176.

<sup>40</sup> Marta Wimmer: Poetik des Hasses in der österreichischen Literatur. Studien zu ausgewählten Texten, Frankfurt a.M. 2014, 225–236 sieht den Kampf auf Leben und Tod zwischen Kien und Therese als Ausdruck anthropologisch fundierten Geschlechterhasses.

<sup>41</sup> E. Canetti: Die Blendung, 184.

<sup>42</sup> Vgl. ebd.

Die Wissenschaft müsste ihre Inquisitionstribunale besitzen, denen sie ihre Ketzer überliefert. Man brauche dabei nicht gleich an den Feuertod zu denken.<sup>43</sup>

Dies äussert Kien kurz vor seinem Selbstmord seinem Bruder Georg gegenüber. Oder als Handlung eines Irren? In einem letzten Akt besteigt Kien die Bücherleiter wie einen Scheiterhaufen und lacht, «wie er in seinem ganzen Leben nie gelacht hat».<sup>44</sup>

Mit *Die Blendung* hält Canetti dem intellektuellen, dem einer weltfremden Rationalität blind verpflichteten Leser Mitte der 1930er Jahre den Spiegel vor. In diesem zeigt er ihm die «wahre» äussere Wirklichkeit, die der Leser üblicherweise verdrängt und ohne ein Buch wie *Die Blendung* weiterhin verdrängen würde; in diesem Spiegel zeigt er aber auch die ebenfalls verdrängte innere Wirklichkeit. Mit Kiens Flucht in den Kopf und zuletzt in den Doppelselbstmord entlarvt er den Mann als Feigling, der sich bis zuletzt der Wirklichkeit entzieht.<sup>45</sup>

### 3. Aeins und Azwei. Oder: Die Flucht ins Unberechenbare

Robert Musil lässt in der letzten Geschichte aus dem *Nachlass zu Lebzeiten* von 1936, *Die Amsel*,<sup>46</sup> Azwei vor seinem Schul- und Jugendfreund Aeins einen «Sack mit Erinnerungen»<sup>47</sup> ausschütten. Die drei Episoden, die Azwei dann erzählt, haben eines miteinander gemeinsam: Etwas, das sich dem rationalen Kalkül entzieht, widerfährt Azwei, oder er empfindet dieses Etwas als eben ein solches

<sup>43</sup> Ebd., 497.

<sup>44</sup> Ebd., 507. Vgl. Rainer Goldau: Pathopsychologie in der Belletristik: Am Beispiel «Die Blendung» von Elias Canetti, Aachen 1996.

<sup>45</sup> Vgl. Marilyn Lovett: Fire in the Library. Paranoia and Schizophrenia as Models of Linguistic Crisis in Elias Canetti's *Die Blendung*, Diss. Indiana University 1981; W. Hinck: Weltblinder Büchermensch.

<sup>46</sup> Zur *Amsel* vgl. Elmar Locher: Die Amsel, in: Birgit Nübel, Norbert Christian Wolf (Hg.): Robert-Musil-Handbuch, Berlin 2016, 334–340.

<sup>47</sup> Robert Musil: Die Amsel, in: R. Musil: Frühe Prosa und aus dem Nachlass zu Lebzeiten, Hamburg 132000, 366–380, hier 367.

Unregelmässiges, Unberechenbares, als einen plötzlichen Einbruch des Aussergewöhnlichen in die Normalität. Die erste Episode schildert das Initiationserlebnis, sozusagen *es*, das *geschieht*, passiert, da Azwei sich nachts wie üblich gerade neben seine Frau ins Bett legen will und er, in einem Zustand zwischen Wachen und Schlafen, etwas wahrnimmt, das zunächst nur als noch nichts Bestimmtes, «etwas Näherkommendes»<sup>48</sup> beschrieben wird; dann wird gesagt, es seien Töne; diese Töne, an sich «schwer zu beschreiben»,<sup>49</sup> werden verglichen mit springenden Delphinen, «Leuchtkugeln beim Feuerwerk»<sup>50</sup> und Silbersternen.

Entscheidend ist nicht die Wahrnehmung an sich, sondern dass sich Azwei in einem «zauberhaften Zustand»,<sup>51</sup> in einem Zustand erhöhter Wachheit befindet, da die Grenzen zwischen Ich und Raum, Körper und Umgebung verschmelzen. Azwei interpretiert diesen Zustand als Einbruch von etwas Übernatürlichem ins Normale, Wirkliche, Gewöhnliche, Voraussehbare: als den Ruf eines Himmelvogels, den Gesang einer Nachtigall, wobei es auch da nicht wichtig ist, ob es tatsächlich eine Nachtigall ist oder «nur» eine gewöhnliche Amsel.

Entscheidend ist nicht, *wodurch* dieser Zustand ausgelöst ist, sondern *was* er auslöst, die Flucht Azweis aus dem Gewohnten. Ohne weiteres Nachdenken, ernüchtert zurückgekehrt aus seinem Zustand, schaut Azwei seine Frau an, die neben ihm liegt, und konstatiert für sich, dass das Gefühl, das er einmal für sie empfunden hat, verschwunden ist. Wie eine «ausgebrannte Hülse der Liebe»<sup>52</sup> liegt sie da, fremd. «Lebt wohl, Geliebte, Haus, Stadt ...!»,<sup>53</sup> flüstert er, und geht heimlich fort. Was ihn treibt auf seiner Flucht, ist die Suche nach einer zweiten, anderen, imaginären Wirklichkeit, nach einem Zustand jenseits des rational Kalkulierbaren.

<sup>48</sup> Ebd., 369.

<sup>49</sup> Ebd., 370.

<sup>50</sup> Ebd., 369.

<sup>51</sup> Ebd., 370.

<sup>52</sup> Ebd., 371.

<sup>53</sup> Ebd., 370.



Die zweite Episode knüpft an ein Erlebnis von Robert Musil selbst an. Bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs meldet sich Musil als Reserve-Offizier der kaiserlichen und königlichen österreichischen Armee freiwillig. Er kommt am Ortler zum Einsatz, 1915 wird er nach Rovereto, dann ins Sukanatal versetzt, wo er bei einem Flugzeugangriff von einem Fliegerpfeil (Schrapnell) fast getötet wird. Von diesem Stellungskrieg am Isonzo erzählt Azwei. In einem Zustand äusserster Klarheit und zugleich in einer Art rauschhafter Ekstase hört er,<sup>54</sup> genau wie bei der Nachtigall, zuerst ein leises Klingen, das er erst nachher einem Fliegerpfeil zuordnet, von dem er annimmt, dass er ihn treffen werde. Er ist der einzige von den Kameraden, der das Klingen hört, und statt dass er Angst vor dem drohenden Tod empfindet, fühlt er in sich einen «Lebensstrahl», fühlt sich erweckt zu neuem Leben, als würde ein Gott in ihn einfahren, fühlt sich auserwählt im Kreis von «Jüngern [...], die eine Botschaft erwarten».<sup>55</sup>

Die dritte Episode erzählt von Azweis Mutter. Ihr Tod löst in Azwei einen Zustand aus, der speziell ist: Körperlich schwebend zwischen Himmel und Erde, haltlos von Kopf bis Fuss, ohne Boden unter den Füßen, seelisch halb wach, halb schlafend, oder beides zugleich, nämlich mit offenen Augen schlafend, begegnet er seiner Mutter in Gestalt einer Amsel, die er fortan mit Amselfutter und Würmern füttert.

Azweis Flucht ins Unberechenbare hat keinen nachweisbaren Sinn, und doch soll sie, wie Aeins von ihm erfährt, einen Gewinn haben: «[...] es ist, wie wenn du flüstern hörst oder bloss rauschen, ohne das unterscheiden zu können».<sup>56</sup> Das Flüstern und Rauschen steht als Metapher für eine neue, mystische, das Hier und Jetzt transzendierende Erlebnisdimension jenseits rationaler Erklärbarkeit und sprachlicher Repräsentierbarkeit.

<sup>54</sup> Vgl. Harald Gschwandtner: Ekstatisches Erleben. Neomystische Konstellationen bei Robert Musil, München 2013, bes. 141–144: *Die Amsel* im Schnittpunkt der Diskurse.

<sup>55</sup> R. Musil: *Die Amsel*, 375.

<sup>56</sup> Ebd., 380.

Azweis «Flucht» in *Die Amsel* ist keine Wegbewegung, sondern eine Hinbewegung. Azwei wird nicht durch äussere Not getrieben, «Geliebte, Haus, Stadt» zu verlassen; wenn überhaupt, ist er getrieben durch innere Not; unerträglich geworden ist ihm die Leere und Sinnlosigkeit der Normalität. Azwei verlässt das Gewohnte und bricht, wie bei einem Initiationserlebnis innerlich gewandelt, auf. Was er dabei gewinnt, ist Offenheit für andere Dimension des Erlebens; somit ist die Flucht ins Unberechenbare nicht vergeblich.

#### 4. Franza. Oder die Flucht in den Tod

Ob diese Frau in den Tod flüchtet, indem sie einfach ins Wasser geht,<sup>57</sup> oder ob sie sich in einem Selbstversuch<sup>58</sup> der Gewalt der Vergewaltigung aussetzt,<sup>59</sup> der für sie tödlich endet, ob sie von ihrem Mann in den Tod getrieben, «zugrunde gerichtet»,<sup>60</sup> zu einem pathologischen Fall<sup>61</sup> gemacht wird, ob sie den Tod oder, wie es heisst, die «Krankheit des Damals»,<sup>62</sup> bereits lange vor ihrem faktischen Ende in sich trägt, bleibt im 1971 erschienenen Roman Ingeborg Bachmanns, *Der Fall Franza*, Teil des unvollendeten Romanzyklus *Todesarten*, offen.<sup>63</sup> Mit der «Krankheit des Damals» jedenfalls, an der diese seelisch Beschädigte leidet, ist das Menschenverachtende des Faschismus des Dritten Reiches, der Genozid an den Juden, die

<sup>57</sup> Ingeborg Bachmann: *Der Fall Franza*. Requiem für Fanny Goldmann, München 1981, 62.

<sup>58</sup> Ebd., 89.

<sup>59</sup> Ebd., 134.

<sup>60</sup> Ebd., 41.

<sup>61</sup> Ebd., 75.

<sup>62</sup> Ebd., 40.

<sup>63</sup> Zum *Fall Franza* vgl. Anette u. Peter Horn: Unseres Herzens vergessene Sprache. Zum «Todesarten»-Projekt von Ingeborg Bachmann, Oberhausen 2018, bes. 63–100; zum weiblichen Schreiben vgl. Nicole Masanek: Männliches und weibliches Schreiben? Zur Konstruktion und Subversion in der Literatur, Würzburg 2005, 77–114.

Verbrechen an der Menschlichkeit durch die NS-Medizin (Euthanasie, Experimente an Häftlingen, Selektion usw.) gemeint, das diese Frau in der Nachkriegszeit unter anderen Vorzeichen im Verborgenen fortwirken sieht.

Ingeborg Bachmanns Vater war Mitglied der NSDAP. Mit 18, direkt nach dem Krieg, verliebt sich Ingeborg Bachmann in den Besatzungssoldaten Jack Hamesh, einen österreichischen Juden, dem 1938 die Flucht nach England gelungen war. Ein Jahr nach Kriegsende wandert Jack Hamesh nach Palästina aus. Bachmann beginnt ihr Studium der Philosophie in Wien; dort lernt sie den jüdischen Dichter Paul Celan kennen, der wie Jack Hamesh seine Eltern im KZ verloren hat. Ob man an die Zeit vor 1933 einfach anknüpfen dürfe, diese Frage beantwortet sie in ihrem ersten Gedichtband *Die gestundete Zeit*, der 1953 erscheint, mit Nein. Und doch, trotz dieser Klarheit, leidet sie unter der Schuld der Vätergeneration, der Schuld ihres Vaters.

Erzählt wird in *Der Fall Franza* die Geschichte einer Frau, die in mehrfacher Hinsicht auf der Flucht ist: vor ihrem Mann Leopold Jordan, seines Zeichens Psychotherapeut, vor ihrem Vater, an dessen Statt sie Jordan geheiratet hat;<sup>64</sup> über Jordan sagt ihr Bruder Martin, er sei ein «Schwein»; sie selbst empfindet es im Rückblick als «Schande»,<sup>65</sup> dass sie mit einem solchen Schwein verheiratet war und zusammengelebt hat. Dabei zeigt der Umstand, dass sie in diesem Kontext von «Schande» spricht, wie sehr die NS-Ideologie der Diskriminierung und begrifflichen Pervertierung («Rassenschande») selbst bei jemandem wie ihr, die sich als Opfer versteht, internalisiert ist und bei aller kritischen Distanz auch sprachlich fortwirkt.

Sie, Franza, habe gewusst, dass Leopold Jordan vor ihr bereits zwei Frauen in den Tod getrieben habe,<sup>66</sup> und doch habe sie gedacht, sie sei stärker, gesund, wie sie gewesen sei, und wesentlich jünger als er.<sup>67</sup> Zwar ist das Motiv der Frau, die meint, anders als

<sup>64</sup> Ebd., 28.

<sup>65</sup> Ebd., 68.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd., 71.

ihre Vorgängerinnen einen Mann «zähmen» oder «liebesfähig» machen zu können, älter als das NS-Ideologem der Volksgesundheit; und doch wird hier die körperliche Tüchtigkeit als verinnerlichtes Prinzip sichtbar, bei dem die physische Stärke als Garant gilt für das Überleben im Kampf auf Leben und Tod und als Legitimation, sogenanntes lebensunwertes Leben geistig und körperlich Behinderter zu eliminieren. Franza wird – wie Kien in *Die Blendung* – als naiv dargestellt. Im Unterschied zu Kien aber macht Franza sich nicht vor, die Wirklichkeit distanziert betrachten zu können. Sie ist in sie verstrickt.

Einerseits nämlich hält sie sich für stärker als die beiden Frauen vor ihr, andererseits sieht sie eine grosse Gemeinsamkeit. Sie sei – nicht anders als die beiden vor ihr – bestimmt gewesen von der Sehnsucht, «auf geheimnisvolle Weise und zu geheimnisvollen Zwecken getötet zu werden»,<sup>68</sup> blind für die ersten Zeichen männlicher Arroganz und Aggression, seines Betrugs.<sup>69</sup> Durch den intertextuellen Bezug zum frauenmordenden Blaubart<sup>70</sup> ist der Ausgang der Aggression klar.

Franza flieht nicht nur vor ihrem Vater, meinem «Mörder»,<sup>71</sup> der längst tot ist, und vor dem Damals des Dritten Reichs und vor Jordan, dem «Gesellen» ihres Vaters,<sup>72</sup> wie sie ihn nennt, der sie, pathologisiert und von Tabletten abhängig gemacht,<sup>73</sup> in die Psychiatrie bringt, sondern auch vor denen, die wie der SS-Hauptsturmführer Dr. Kurt Körner<sup>74</sup> unbesehen die Nazizeit überstanden haben und auch in der Nachkriegszeit weiterhin in Amt und Würden sind – Körner als angesehener Arzt, in Kairo praktizierend.<sup>75</sup> Sie flieht vor allen weiteren Jordans, Männern desselben Typs, die sie als Frau als Versuchsobjekt, als zu erforschenden interessanten Fall psychischer

<sup>68</sup> Ebd., 68.

<sup>69</sup> Ebd., 69.

<sup>70</sup> Ebd., 68, 77 u.a.

<sup>71</sup> Ebd., 144.

<sup>72</sup> Ebd., 80.

<sup>73</sup> Ebd., 74.

<sup>74</sup> Ebd., 125.

<sup>75</sup> Ebd., 124–125.

Devianz explorieren, analysieren, ihre Äusserungen zerlegen, bis nichts von dem Eigentlichen übrigbleibt, etwa einer für Franza wichtigen und wertvollen Episode ihres Lebens wie den englischen Küssen.<sup>76</sup>

Martin bezeichnet dieses Verhalten als faschistisch.<sup>77</sup> Franza wird als Grund für die sukzessive Liquidation ihrer Person Frauenhass angeben,<sup>78</sup> wobei die Frau beziehungsweise die Tochter<sup>79</sup> für das Opfer steht, das, von Angst – dem massivsten «Angriff auf das Leben» schlechthin<sup>80</sup> – terrorisiert, paralysiert, gedemütigt, «pulvriert», vergewaltigt,<sup>81</sup> ermordet wird.

Woran Bachmann Franza leiden lässt, ist das zum Trauma der Angst verdichtete Wissen um das nüchterne, methodische Kalkül, mit dem die Nazis die Vergasung der Juden geplant und durchgeführt haben, das sie in der Nachkriegszeit fortgesetzt sieht in den «Folterwerkzeugen der Intelligenz»,<sup>82</sup> mit dem Unterschied, dass diese keine blutige Spur hinterliessen und nun sie als Frau das Opfer sei, dem erst die Gedanken, dann die Gefühle, dann der Instinkt und schliesslich der Selbsterhaltungstrieb<sup>83</sup> genommen werde, dass sie als Frau namenlos gemacht werde, so als existierte man nicht (mehr),<sup>84</sup> und das, obwohl ihr Mann es eigentlich besser hätte wissen müssen, hatte er doch ein Buch über Versuche an weiblichen Häftlingen im Dritten Reich und deren Spätschäden geschrieben.<sup>85</sup>

Die Grenzen jedenfalls zwischen den Orten, der Gaskammer des KZs und dem Haus, in dem Franza mit Jordan wohnt, verschwimmen ihr «Heut nacht hab ich geträumt, ich bin in einer Gaskammer,

<sup>76</sup> Ebd., 52.

<sup>77</sup> Ebd., 71.

<sup>78</sup> Ebd., 72 u. 78.

<sup>79</sup> Ebd., 80.

<sup>80</sup> Ebd., 74.

<sup>81</sup> Ebd., 135.

<sup>82</sup> Ebd., 72.

<sup>83</sup> Ebd., 78.

<sup>84</sup> Ebd., 78–79.

<sup>85</sup> Ebd., 123.

ganz allein, alle Türen sind verschlossen, kein Fenster, und Jordan befestigt die Schläuche und lässt das Gas einströmen und ...», um diesen Traum gleich wieder zurückzunehmen: «[...] wie kann ich sowas träumen [...]».<sup>86</sup> Als Grund für die Gleichsetzung Mann gleich Nazis gleich Jordan nennt Franza «Spätschaden». Opfer sind die Juden, die Frauen, die entrechtete Frau am Bahnhof in Kairo, «mit Stricken gefesselt»,<sup>87</sup> die Töchter, die Ureinwohner Australiens, die Schwarzen.<sup>88</sup>

Bei Franza auf der Flucht gibt es nur noch zwei Parteien, in die die Menschheit geteilt ist: Opfer und Täter.<sup>89</sup> Nur Martin, ihr Bruder, nimmt in ihrem Gefühlsleben als einziger Mann eine mittigere Position ein. Dabei ist auch sie nicht nur Opfer: Das noch ungeborene gemeinsame Kind,<sup>90</sup> das Franza auf Drängen Jordans abtreibt, will sie vor dem «Verbrennungsofen» retten, «auffressen» oder den abgetriebenen Fötus in einem «Einsiedeglas»<sup>91</sup> mitnehmen und ihrem Mann zur Rache vorsetzen. Aus Frauenhass wird Männerhass; die Flucht vor Gewalt endet in *Der Fall Franza* in der Vergewaltigung, orgiastischer Rausch endet im «andre(n) Zustand»,<sup>92</sup> im Tod.<sup>93</sup>

Was ist hier die von der Literatur vermittelte wahre Wirklichkeit? Franza weiss genau, was die Wahrheit ist, nämlich das Gegenteil von der bürgerlichen Fassade. Hinter dieser oder dank dieser kann weiterbestehen, was die Nazis bloss öffentlich gemacht haben, aber schon vorher existierte. In *Der Fall Franza* lässt sich dem Flucht-Motiv absolut nichts Positives abgewinnen. Wer vor der Gewalt flieht, erliegt ihr, wer flieht vor ihr nicht, auch. Aber

<sup>86</sup> Ebd., 75.

<sup>87</sup> Ebd., 126.

<sup>88</sup> Ebd., 81.

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Ebd., 38.

<sup>91</sup> Ebd., 87.

<sup>92</sup> Ebd., 112.

<sup>93</sup> Vgl. Sabine Grimkowski: Das zerstörte Ich. Erzählstruktur und Identität in Ingeborg Bachmanns «Der Fall Franza» und «Malina», Würzburg 1992 (Diss. Hamburg).

Flucht bringt wenigstens an den Tag, dass Unrecht herrscht, jedenfalls machen sich die Opfer nicht vor, dass es noch gut ist oder werden könnte.<sup>94</sup>

## 5. Der falsche Inder. Oder: Die Flucht ins Erzählen

Abbas Kider, 1973 in Bagdad geboren, aus dem Irak geflohen, seit 2000 in Deutschland, demontiert in *Der falsche Inder* von 2005 das autobiographische Fluchtnarrativ,<sup>95</sup> von dem eingangs die Rede war, so als sei es möglich, eine kohärente Geschichte mit einem seiner Identität gewissen Ich zu erzählen.<sup>96</sup> Die Möglichkeit, die Entwürfe von Identität, das heisst die Fluchtgeschichten als die seinen anzuerkennen, erschliesst sich in *Der falsche Inder* nur über Umwege.<sup>97</sup> Der Ich-Erzähler findet im ICE von Berlin nach München ein Manuskript, das seine Geschichte(n) erzählt, was ihn zunächst empört, dann aber erleichtert. Denn er selbst wäre, wie er sich eingesteht, nicht dazu imstande gewesen. *Der falsche Inder* ist einerseits ein Roman, verfasst als Biographie in immer neuen Anläufen, andererseits eine Sammlung von Kurzgeschichten und zugleich ein Märchen: Dass der Ich-Erzähler des Manuskripts noch lebt, kommt ihm selbst wie ein Märchen, wie ein Wunder vor.<sup>98</sup>

<sup>94</sup> Zu Ingeborg Bachmanns «Glücklichen Augen» von 1972 vgl. Nena Welskop: *Der Blinde. Konstruktionen eines Motivs in der deutschsprachigen Literatur nach 1945*, Würzburg 2014 (Diss. Berlin 2013), 287–314.

<sup>95</sup> Abbas Khider: *Der falsche Inder*, München 2013.

<sup>96</sup> Vgl. Thomas Hardtke u.a. (Hg.): *Niemandsbuchten und Schutzbefohlene. Flucht-Räume und Flüchtlingsfiguren in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Göttingen 2017, hier bes. Sarah Steidl: *Der Flüchtling als Grenzgestalter? Zur Dialektik des Grenzverletzers in Abbas Khiders Debütroman *Der falsche Inder**, 305–320.

<sup>97</sup> Zu Abbas Khider vgl. Th. Hardtke u.a.: *Niemandsbuchten und Schutzbefohlene*, bes. 39–52 u. 97–124.

<sup>98</sup> Moritz Schramm: *Ironischer Realismus. Selbstdifferenz und Wirklichkeitsnähe bei Abbas Khider*, in: S. R. Fauth, Rolf Parr: *Neue Realismen in der Gegenwartsliteratur*, 71–84.

Im zweiten Kapitel, «Schreiben und Verlieren», erklärt der Ich-Erzähler, warum er wie besessen vom Schreiben sei. Es sei sein «Innenleben»,<sup>99</sup> das ihn unaufhörlich dazu zwingt, zunächst in der Annahme, dass er dadurch seine Gefühle in Worte fassen, dann, dass er mit seinem «Schreiben die Welt verändern», schliesslich, dass er sich durch sein Schreiben «selbst besser verstehen» könne.<sup>100</sup> Aber weder das eine noch das andere treffe zu, noch gelinge ihm, «seine eigene Geschichte tatsächlich aufzuschreiben, mit den unzähligen Menschen, Städten, Kriegen, Aufständen, Toten, Frauen und Katastrophen in meinem Leben».<sup>101</sup>

Geschickt wird hier mit der Erwartung des Lesers gespielt, und es werden die üblichen Gründe für autobiographisches Schreiben angeführt, um sie sofort zu demontieren. «Ich kann viele Dinge schnell vergessen».<sup>102</sup> Dieses löchrige Gedächtnis negiert den Anspruch beziehungsweise die Erwartung, «über wahre Begebenheiten schreiben» zu wollen.<sup>103</sup> Vor allem fehlten seinen Geschichten, was «Geschichten zu Geschichten macht: Raum, Zeit und Handlung».<sup>104</sup>

Die Löchrigkeit des Gedächtnisses und die Tendenz, noch die traumatischsten Erfahrungen in verschönerte Bilder zu fassen, begründet der Ich-Erzähler mit der Autozensur, die – neben der Entwicklung einer Geheimsprache – seine Überlebensstrategie unter der Herrschaft von Saddam Hussein ist. Indem der Ich-Erzähler vorausschickt, dass er sich nicht genau erinnern könne und die Tendenz habe zu beschönigen, unterläuft er die Erwartung, dass das, was er dann tatsächlich erzählt, wahr sein müsse. Zwar hat er «die Namen von Präsidenten, ihre Grausamkeiten, ihre Schlächtereien, aber auch unbekannte Widerstandsaktionen»<sup>105</sup> notiert, aber er kann den Code seiner Geheimschrift nicht mehr entziffern. Zudem

<sup>99</sup> A. Khider: Der falsche Inder, 25.

<sup>100</sup> Ebd.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Ebd., 26.

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Ebd., 27.



sei vieles, mit Bleistift Notiertes, auf der Flucht unleserlich geworden.

Auf die Demontage der Erwartungen an eine wahre Geschichte folgen zwei anschaulich erzählte Episoden: Als er eines Tages nach Hause kommt, liegen seine Manuskripte und Bücher in einem See von Fäkalien vor dem Haus. Der Vater des Ich-Erzählers hat, zum «Saddamisten» geworden, «alles, was ich bisher geschrieben hatte», vernichten wollen.<sup>106</sup> Der Ich-Erzähler hat, wie Khider ihn sagen lässt, gegen Saddam protestiert und Flugblätter verteilt und wurde dafür zu eineinhalb Jahre verurteilt. Im Gefängnis schreibt er in Ermangelung von Papier und Stift mit kleinen Steinen an die Wand; als er krank wird, darf er für eine befristete Zeit ins Militärkrankenhaus, besorgt sich dort Papier und schreibt.

Eine ganze Woche lang blieb ich in diesem Krankenhaus und schrieb ununterbrochen. Womöglich das Beste, was ich je im Leben geschrieben habe. In solchen Situationen von grosser Verwirrung und Trauer schreibt man immer etwas Besonderes.<sup>107</sup>

Nach seiner Entlassung schmuggelt das Geschriebene aus dem Gefängnis. Zu Hause übergibt er seiner Mutter seine Kleidung; auf die Frage, was sie damit gemacht habe, antwortet sie: «Die waren voller Läuse und haben gestunken wie die Pest. Ich habe alle verbrannt».<sup>108</sup> Was der Leser zu lesen bekommt, ist weder das Beste noch etwas Besonderes; jenes ist verloren, unwiederbringlich, dieses nachträglich rekonstruiert. Die Geschichte, die erzählt wird, ist wahr weder im Sinne dessen, dass die Fakten (Namen, Daten, Chronologie, Topographie) stimmen, noch, was authentische, unmittelbare Gefühle und Gedanken im Sinne eines Gedächtnisprotokolls betrifft. Dafür tritt eine ganz andere Wahrheit zutage: die der posttraumatischen Psychose, die als Anlass der Flucht aus dem Irak genannt wird. Aber auch die Flucht beendet nicht die Angst existentieller Bedrohung.

<sup>106</sup> Ebd., 28.

<sup>107</sup> Ebd., 30.

<sup>108</sup> Ebd., 31.

Der Ich-Erzähler will seine «Geschichte endlich zu Ende schreiben»,<sup>109</sup> aber es gelingt ihm nicht. Jedes der acht Kapitel beginnt in Bagdad und endet in Deutschland. Jede der Geschichten erzählt mit einem anderen Fokus eine neue Geschichte. Es gibt keine gültige Version, keine «tausendundzweite Nacht».<sup>110</sup> Dennoch legen die Geschichten Zeugnis ab: Es sind Erinnerungen,<sup>111</sup> Hommagen im Gedenken derer, die in irakischen Gefängnissen starben, im Krieg gefallen sind, vermisst werden, wahnsinnig geworden sind.<sup>112</sup>

Die einzelnen Geschichten sind Puzzleteile, die ein Bild ergeben, aber kein vollständiges. Es bedürfte weiterer tausend Geschichten, und trotzdem wäre die Geschichte nicht zu Ende, schon gar nicht zu Ende erzählt oder geschrieben. Denn es gibt neue und immer wieder neue Fluchten. Und auch die Flucht des Ich-Erzählers ist, da er das Manuskript im Epilog in den leeren Umschlag (zurück)legt, nicht zu Ende. Sie wird ihn auch danach weiter betreffen, begleiten, bestimmen. Eine Flucht legt man nicht so einfach ab. Was bleibt, ist ein Gefühl, das der Ich-Erzähler so beschreibt: «mutterseelenallein zu sein»,<sup>113</sup> die Orientierung verloren zu haben. «Seit einigen Jahren schon erlebe ich ab und zu diesen Wahnsinn. Manchmal habe ich Angst, dass ich eines Tages aus solch einer Wüste in meinem Kopf nicht mehr zurückkehre».<sup>114</sup>

Das Manuskript erzählt die Geschichte eines Ichs, das sich eingesteht, eben dies nicht zu können beziehungsweise nicht gekonnt zu haben. Zwar schreibt es immer wieder, aber das Geschriebene ist teilweise nicht mehr entzifferbar oder wird zerstört. Die eigene Geschichte kann nie lückenlos erzählt werden. Was aber auch nie

<sup>109</sup> Ebd., 151.

<sup>110</sup> Ebd., 131.

<sup>111</sup> Ebd., 9.

<sup>112</sup> Ebd., 135. Zur Bedeutung Abbas Khiders als literarischer Stimme, die Menschenrechtsverletzungen im Medium der Literatur anklagt, vgl. Immacolata Amodio: Literarische Stimmen – Voci Letterarie: Kaha Mohamed Aden und Abbas Khider, in: I. Amodio u.a. (Hg.): Migration, Demokratie, Menschenrechte, Stuttgart 2016, 11–18.

<sup>113</sup> A. Khider: Der falsche Inder, 155.

<sup>114</sup> Ebd., 7.

aufhört, ist das Schreiben – womöglich ein Versuch, gegen die Wüste im Kopf anzuschreiben, gegen die Verflüchtigung der eigenen Geschichte. Und doch ist diese Verflüchtigung unvermeidlich, werden doch die vom Ich-Erzähler geschriebenen Texte immer nur eine retrospektive Rekonstruktion dessen sein, was er bei seiner letzten Flucht in den Trümmern der Vergangenheit hinter sich gelassen hat und was von der nächsten Flucht überschattet wird. Die Ereignisse überschlagen sich, und obwohl das Manuskript bleibt, stellt sich die Frage, was und ob es wirklich etwas erzählt.

Im Unterschied zu Franza gehört der Ich-Erzähler einer «offiziell» verfolgten Gruppe von Systemkritikern und Dissidenten an. Insofern braucht er, anders als Franza, nichts zu enthüllen. Und trotzdem oder vielleicht gerade deswegen interessiert ihn die kollektive oder faktische Wahrheit nur am Rand. Denn dass immer (wieder) Unrecht herrscht, ist für ihn eine selbstverständliche Realität, die zu ändern er nicht die selbstbetrügerische Hoffnung hatte. Dass er gegen Saddam gekämpft hat, widerlegt diese These nicht. Man kann das Böse bekämpfen, ohne zu glauben, es je aus der Welt zu schaffen. Die Aufklärung, in deren Tradition Franza steht, ist dieser Illusion erlegen und hat sich *nolens volens* den Mächtigen angedient, vielleicht in der Hoffnung, das System von innen revolutionieren zu können. Auch das Motiv der Flucht wird in Khiders *Der falsche Inder* anders als bei Bachmanns *Der Fall Franza* interpretiert. Es gibt ein Entrinnen vor der Gewalt: eben durch Flucht.

## Conclusio

In den Texten, die ich vorgestellt habe, ist Flucht einerseits eine reale Erfahrung des Autors: geflohen aus Hessen-Darmstadt, wie Georg Büchner, dem Irak, wie Abbas Khider, aus Österreich nach dem sogenannten Anschluss ans Dritte Reich, wie Elias Canetti. Andererseits ist Flucht eine Metapher für innerpsychische Prozesse, wie bei Ingeborg Bachmanns *Franza*, eine Metapher für metaphysische Zustände, in denen Transzendenz in der Immanenz erfahrbar sein

soll, wie bei Robert Musils Azwei, oder als Metapher für Eskapismus, wie bei Elias Canettis Kien.

Bei aller Unterschiedlichkeit haben die fünf Geschichten auch etwas miteinander gemein. Sie sind fiktiv. Es wird erzählt – immerhin. Das ist nicht selbstverständlich. Denn die meisten Fluchtgeschichten bleiben ungesagt und die Fluchterfahrungen unausgesprochen. Keine der Geschichten endet mit einem wirklichen Happy End. Aber es enden auch nicht alle tragisch, in Agonie, innerem wie äusserem Stillstand, Wahnsinn oder Selbstmord. Zumindest in der Imagination gibt es das gelobte Land des *dolce far niente*, es gibt den anderen Zustand jenseits der Leere des Ewig-Gleichen; man muss bloss offen sein, und schon kann sich das Ich und mit ihm das Hier und Jetzt als die äusseren Bedingungen durch die veränderte Wahrnehmung verwandeln.

Erzählt werden in diesen fünf Geschichten Grenzerfahrungen auf der Flucht oder im Rückblick auf die Flucht; sie werden erzählt unter dem Signum der Retraumatisierung oder unter dem Signum der um heilende Distanz bemühten Reflexion. Wer flieht, nimmt das Trauma der Flucht oder ihren Grund mit. «[...] die Flucht wirkt fort, ein Leben lang. Unabhängig von den jeweiligen individuellen Prägungen, von Schuld, Bewusstsein, Absicht, Sehnsucht.»<sup>115</sup> Franza wie Kien manövrieren, ja imaginieren sich in eine Lage ohne Ausweg beziehungsweise mit nur einem Ausweg: in den Tod, in den Selbstmord. Protokolliert wird der Prozess, beschrieben werden die Stationen des Untergangs.

Die Geschichten werben um Verständnis und Aufmerksamkeit, um vorurteilsfreie – was nicht heisst: unkritische – Offenheit für derartige Zustände und Prozesse. Wer sich auf diese Texte einlässt, die rational nicht ohne Weiteres nachvollziehbar sind, hat einen Erkenntnisgewinn: Was der Leser gewinnt, ist die Einsicht in Zeugnisse der Selbsterforschung, die, angelegt als Experimente im Labor der Literatur unter bestimmten, vom Autor gesetzten Konditionen, im Kleid der Fiktion gerade wegen ihrer Subjektivität, ihrer

<sup>115</sup> I. Trojanow: Nach der Flucht, 9.

gewählten und gewollten Einseitigkeit, Fixiertheit, ja Besessenheit Essentielles über den Menschen in seelischen Ausnahmesituationen *und* über den Autor selbst aussagen, und zwar über den Autor nicht im biographischen Sinne, sondern über ihn als wachen, kritischen, an den politischen, sozialen und /oder anderen Missständen seiner Zeit leidenden Zeugen, einen Zeugen, den diese Missstände aus welchen Gründen auch immer, persönlich oder einfach als Mensch, betreffen oder der sich von diesen betreffen lässt.

Ob die Texte «wahr» in dem Sinne sind, dass das Ich, das sich erzählend exploriert oder über das erzählt wird, ob das Erzählte am Massstab der «Normalität» gemessen *wahrscheinlich* ist, spielt keine Rolle. Literatur kann und darf, ja soll übertreiben, zuspitzen. Auch Unwahrscheinliches und schier Unmögliches haben hier Platz. Was der Leser gewinnt, ist die Einsicht in die Komplexität und Vielfalt dessen, was Flucht sein und meinen kann. Literatur macht das Verstehen nicht einfacher, aber sie schärft den Blick für die Differenz, und sie ist ein wirksames Mittel gegen falsche Verallgemeinerungen. Diese fünf Geschichten zeigen, dass es nicht um die *eine* Wahrheit geht, und zwar weder in Bezug auf die Gründe der Flucht noch auf die Fluchttorte. Was sie jedoch leisten können, ist, «schlafende Fragen» zu wecken – ohne gültige Antworten.<sup>116</sup>

Das Auf-der-Flucht-Sein ist eine existentielle Erfahrung des Menschen als eines Fremden, als einer Fremden in der Welt, genauer: in *dieser* Welt, die nicht zwingend konkret, physisch wie psychisch, mit Flucht und Emigration aus einem Land, das man als Heimat ansieht oder angesehen hat, und Immigration in ein Land, das fremd ist oder fremd scheint und fremd wirkt, zu tun hat, sondern mit dem Mangel des Menschen an Obdach, des Menschen konkret *und* ganz generell. Das immer wieder bewusst zu machen und für den Leser nachvollziehbar zu erzählen, ist eine der vielen möglichen Wahrheiten, die Literatur offenbar macht. Beim Erzählen der eigenen Geschichte gibt es nichts Falsches oder Unsinniges. Man tut niemandem etwas zuleide, wenn man seine Gedanken und

<sup>116</sup> Ebd., 54: «Flüchtende wecken schlafende Fragen.»

Gefühle in eine Geschichte fasst. Solange das, was man schreibt, der eigenen Wahrheit entspricht, ist es das wahre Leben, über das man schreibt, auch wenn manchmal nur für sich selbst.

conexus 2 (2019) 114–144

© 2019 Ulrike Zeuch. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.009>

Prof. Dr. Ulrike Zeuch, Universität Zürich, Deutsches Seminar, Schönberggasse 9, 8001 Zürich  
[ulrike.zeuch@uzh.ch](mailto:ulrike.zeuch@uzh.ch)

# Matthias Neugebauer

## Jesus, Nietzsche und Trump. Wahrheit, Irrtum und Lüge in Religion, Philosophie und Politik

---

### Einleitung

Erkenntnisse im Sinne von wahren Erkenntnissen und Irrtümer im Sinne von nachweislich irrtümlichen oder irreführenden Erkenntnissen gibt und gab es in der Religion und in der an sie anschliessenden Theologie. Irrtümer und Erkenntnisse im beschriebenen Sinne gab und gibt es in Philosophie und den anschliessenden Debatten. Erkenntnisse und Irrtümer sind schliesslich auch typisch für die Politik und den politischen Diskurs. Für die genannten drei Bereiche stehen die Namen Jesu, Nietzsches und Trumps.

Diese Kompilation mag auf den ersten Blick irritieren oder verblüffen. Aber sie besitzt dennoch eine innere Logik. Denn Jesus sagt im Johannesevangelium: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6), eine Einsicht, an die in der anschliessenden Kirchen- und Theologiegeschichte eine ganze Reihe von lebensdienlichen und zum Teil weltverändernden Erkenntnissen generiert wurden. Wichtig an dieser Stelle ist zunächst nur, dass es sich um eine strikt religiöse Wahrheit handelt, also eine Wahrheit, die unabhängig von menschlichen Geltungsansprüchen und allein im Modus des religiösen Glaubens subsistiert.

Nietzsche hat seinen Platz in dieser Reihe, weil er die Möglichkeit suffizienter, sprich wahrer Erkenntnis im Ganzen bezweifelt hat. Seine Einsichten gipfeln in dem Spitzensatz: «Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen

Wesen nicht leben könnte».<sup>1</sup> Dahinter steht Nietzsches These, dass es Wahrheit nicht gibt, sondern dass sich alles als Wahrheit Beschreibbares, wenn überhaupt, ereignet. Und solche Wahrheitsmomente ereignen sich, wenn sich das, was Nietzsche als den «Übermenschen» diviniert, performiert: Was also der «Übermensch» sagt, ist Wahrheit. Der «Übermensch» irrt nicht. Seine Erkenntnisse sind wahr.

Und der amtierende Präsident Donald Trump wird aufgerufen, nicht weil es in der Politik immer schon einen eigenen Umgang mit Erkenntnissen und Irrtümern gegeben hat, sondern weil dieser US-Präsident in bisher nie dagewesener Weise mit Irrtum und Wahrheit umgeht. Laut der *Washington Post* hat Präsident Trump in seiner bisherigen Amtszeit jeden Tag etwa 8,3 falsche oder irreführende Behauptungen geäußert. Direkt vor den Zwischenwahlen, den Mid Term Elections im Herbst 2018, stieg diese Zahl auf bis zu 30 an.<sup>2</sup> Die *Washington Post* führt in dieser Hinsicht die sogenannte «Fact Checker's ongoing database of the false or misleading claims made by President Trump since assuming office».<sup>3</sup> Und am 30. Januar 2019 war dort zu lesen: «In 730 days, President Trump has made 8158 false or misleading claims».<sup>4</sup>

Wahrheit, Irrtum und Lüge in Religion, Philosophie und Politik – das soll im Folgenden genauer angeschaut werden, und wir zäumen das Ross gewissermassen von hinten auf und beginnen mit Donald J. Trump, dem 45. Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika.

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente (April–Juni 1885) 34 [253], in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [= KSA], hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin, New York 1980, XI 506 (Hervorhebung M.N.).

<sup>2</sup> <http://www.spiegel.de/politik/ausland/donald-trump-vor-den-midterm-wahlen-luegenrekord-gebrochen-a-1236589.html> (30.1.2019).

<sup>3</sup> <https://www.washingtonpost.com/graphics/politics/trump-claims-database> (30.1.2019).

<sup>4</sup> Ebd.



## Irrtum und Erkenntnis in der Politik

## Donald Trump – «Alternative Wahrheiten» und «Fake News»

Dass in der Politik ein zum Teil fragwürdiges Verhältnis zu wahren Erkenntnissen und zu Irrtümern subsistiert, ist keineswegs neu und mitnichten eine Signatur der Moderne. Natürlich gibt es immer rühmliche Ausnahmen. Es sei hier als gewissermaßen leuchtendes Beispiel der Heerführer und Staatsmann der Antike Marcus Aurelius (121–180 n. Chr.) aufgerufen, der seiner Wahrheitsliebe wegen schon in jungen Jahren «verissimus» genannt wurde. Er schreibt in seinen berühmten *Selbstbetrachtungen*: «Kann mir jemand überzeugend dartun, dass ich nicht richtig urteile oder verfahre, so will ich's mit Freuden anders machen. Suche ich ja nur die Wahrheit, sie, von der niemand je Schaden erlitten hat. Wohl aber erleidet derjenige Schaden, der auf seinem Irrtum und auf seiner Unwissenheit beharrt».<sup>5</sup>

Aber das ist eher die Ausnahme denn die Regel. Und es darf bezweifelt werden, dass Marcus Aurelius diesem Anspruch immer gerecht geworden ist. Denn Politik ist über Weiten ein schmutziges Geschäft. Dass um eines politischen Vorteils willen, um Macht zu erlangen oder zu erhalten oder um Interessen durchzusetzen, irreführende Behauptungen in die Welt gesetzt werden, ist die traurige Realität, und diese hat auch eine lange Geschichte. Erinnerung sei beispielsweise das alte Ägypten und an den wohl bedeutendsten Pharaon des Neuen Reiches, Ramses II. (reg. 1292–1225 v. Chr.). Er zog im Jahr 1287 v. Chr. gegen die konkurrierenden Hethiter in die Schlacht, wo es bei Kadesch am Orontes fast zu einer Katastrophe kam. Quasi in letzter Minute konnte sich Ramses' Truppen einem Umfassungsmanöver durch die Hethiter entziehen. Ramses hat dann (wieder zurück im Reich) den Ausgang der Schlacht in einen gewaltigen Sieg umdichten lassen.<sup>6</sup> Dort ist dann zu lesen, wie ein

<sup>5</sup> Marc Aurel: *Selbstbetrachtungen*, übers. u. hg. von Albert von Wittstock, Stuttgart 1986, VI 21.

<sup>6</sup> Vgl. Egon Friedell: *Kulturgeschichte Ägyptens und des Alten Orients*, München 1992, 310–314, hier 311: «Die ägyptischen Hofhistoriographen

strahlender Sieger Ramses II. die Hethiter in den Orontes wirft, was so keinesfalls passiert ist.

Dieses Muster lässt sich durch die gesamte Geschichte hindurch beobachten. Es hält sich durch bis zur sogenannten дезинформация in der russischen Zaren- und Sowjet-Zeit und findet Ausdruck in dem oft auf den US-Senator Hiram Johnson (1866–1945) zurückgeführten Satz: «Das erste Opfer des Krieges ist die Wahrheit». Ein trauriger Höhepunkt wird erreicht mit der Propaganda des Nationalsozialismus, die für derartige Irreführungen ein eigenes Reichsministerium einrichteten, das «Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda» unter Josef Goebbels.<sup>7</sup> Allerdings: Einmal von Nordkorea abgesehen, sind wir heutigen Tags auf dieser Welt von derartigen Irreführungs-Exzessen weit entfernt, vor allem in der westlichen Welt und damit auch den USA.

Aber: Irreführungen sind weiter an der Tagesordnung. Alle US-Präsidenten haben gelogen und irreführende Behauptungen in die Welt gesetzt, worauf beispielsweise Bill Press in der *Chicago Press* vom 19. Oktober 2017 hingewiesen hat: «Of course, Trump's not the first president not to tell the truth. President Eisenhower covered up the mission of U-2 spy pilot Francis Gary Powers. Ronald Reagan lied about selling arms to the Contras. Bill Clinton lied about Monica Lewinsky».<sup>8</sup> Aber es ist unübersehbar, dass der amtierende US-Präsident, Donald J. Trump, alles in den USA bisher Dagewesene in den Schatten stellt: die Infragestellung des Klimawandels, die willkürliche Diffamierungen von Einzelpersonen und der Presse, unbekümmertes Äussern von diametral entgegengesetzten Aussagen seien hier nur als Spitze des sprichwörtlichen Eisbergs aufgerufen.

haben die Schlacht von Kadesch später in einen großen Sieg umgedichtet, während sie bloß ein bravouröser Rückzug war.»

<sup>7</sup> Das Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda wurde am 13.3.1933 eingerichtet und Josef Goebbels Reichspropagandaminister; vgl. William Lawrence Shirer: *Aufstieg und Fall des Dritten Reiches*, Bindlach 1990, 193.

<sup>8</sup> Bill Press: Does Donald trump ever tell the truth?, in: *Chicago Press*, 19.10.2017.

In dieser Beziehung wurde und wird vor allem in den USA seit seinem Amtsantritt eine leidenschaftliche Debatte darüber geführt, was sich hinter diesem zum Teil erratischen Verhalten verbirgt. Eine Schlüsselrolle spielt an dieser Stelle zunächst der Ausdruck der und die Diskussion um die sogenannten «alternativen Fakten» («alternative facts»).

Man kann den Auftakt der diesbezüglichen Debatte sehr klar orten. Es war am 20. Januar 2017, als Trump-Beraterin Kallyane Conway in einem Interview mit Chuck Todd in der Sendung «Meet the Press» Stellung dazu nahm, ob bei Obamas oder Trumps Amtseinführung mehr Menschen auf der sogenannten National Mall, also der Achse zwischen dem Capitol und dem Lincoln Memorial, gewesen seien. Der damalige Pressesprecher Sean Spicer hatte kurz zuvor behauptet, noch nie seien mehr Menschen anlässlich der Inauguration eines amerikanischen Staatsoberhauptes auf der National Mall gewesen, was schnell im Netz und in anderen Medien als Unfug beziehungsweise Unwahrheit – oder wenn man es noch wohlwollend einschätzen würde – wenigstens als Irrtum aufgedeckt werden konnte. Conway liess sich indes nicht beirren und stärkte Spicer den Rücken eben mit der Formulierung, es gäbe eben so etwas wie «alternative Fakten»: «Don't be that overly dramatic about it, Chuck. You're saying it's a falsehood, and they're giving – Sean Spicer, our press secretary, gave *alternative facts* to that».<sup>9</sup> Auf die Rückfrage, ob denn sogenannte «alternative Fakten» nicht einfach als «Lügen» zu qualifizieren seien («Alternative facts are not facts. They are falsehood»),<sup>10</sup> konterte Conway, es gäbe keine gesicherte Methode, Menschenmengen auf der National Mall zu bestimmen, und überhaupt sei ihr Gesprächspartner kein Informator, sondern nur Kommentator von Fakten. Trump sekundierte seinen Mitarbeitern Conway und Spicer, indem er alle Informationen, die der Darstellung von Spicer und Conway zuwiderliefen, als «fake news»

<sup>9</sup> <https://www.nbcnews.com/meet-the-press/meet-press-01-22-17-n710491> (30.1.2019 [Hervorhebung M.N.]).

<sup>10</sup> Ebd.

bezeichnete, eine Vokabel, die Trump seitdem als Präsident unentwegt bemüht.

Es sei an dieser Stelle dahingestellt, ob sich hier bereits die von Donald Trump in seinem Buch *The Art of Deal* von 1987 und dem Theorem der «wahrheitsgemässen Übertreibung» («truthful hyperbole») Durchbruch verschafft, oder ob das Problem tiefer liegt. Nicht zu übersehen ist indes, dass mit den «alternative facts» und den ihnen korrespondierenden «fake news» ein politischer Stil in den öffentlichen Diskurs Einzug gehalten hat, der in dieser Form in den USA bislang unbekannt war. Und dieses Konzept scheint sich zu verfestigen, nicht nur durch Trumps unablässiges Anathematisieren von Informationen als «fake news», sondern auch durch seine Mitarbeiter. Vor dem Hintergrund der sogenannten Russland-Affäre und der Arbeit des Sonderermittlers Robert Mueller sprach der ehemalige New-Yorker Bürgermeister und jetzige Trump-Anwalt Rudy Giuliani jüngst in einem Interview (wieder in «Meet the Press» und wieder mit Chuck Todd) am 19. August 2018 von «Versionen der Wahrheit» («somebody's version of the truth»)<sup>11</sup> Und auf den Einwurf von Chuck Todd, die Wahrheit sei doch die Wahrheit, antwortete Giuliani dann mit dem berühmt berüchtigt gewordenen Satz «Nein, es ist nicht die Wahrheit [...] Die Wahrheit ist nicht die Wahrheit» («No it isn't truth [...] truth isn't truth»)<sup>12</sup>

Da Trump mittlerweile eine derart grosse Anzahl an Lügen und irreführenden Äusserungen in die Welt gesetzt hat, wurde das «Lügen-Phänomen Trump» beziehungsweise der «Lügner Trump» bereits zum Gegenstand systematischer Betrachtungen. Linda Qiu hat in dieser Beziehung am 29. Dezember 2018 in der *New York Times* ein Viererschema ausgemacht, das die häufigsten Lügenmuster Trumps aufzeigt. Das sind im Einzelnen: die gleichsam endlose Wiederholung und aufblasende Übertreibung von

<sup>11</sup> <https://www.nbcnews.com/meet-the-press/meet-press-august-19-2018-n901986> (30.1.2019).

<sup>12</sup> <https://www.nbcnews.com/meet-the-press/meet-press-august-19-2018-n901986> (30.1.2019).

vermeintlich wahren Erkenntnissen («repetition and inflation»), Verschiebestrategien und Ablenkungsmanöver («shifting and deflecting»), bewusst irreführende Ungenauigkeit und Phantasie-Details («misleading vagueness and fanciful details») und die Erfindung von Stroh Männern («inventing straw men»).

<sup>13</sup>

Ergänzend kann an dieser Stelle hinzugefügt werden, dass Trump zusätzlich das Verschwörungs-Narrativ vom «Heimlichen Staat» («Deep State») geschickt mitbewirtschaftet. Dieses Narrativ hat der Politikwissenschaftler Bernd Schlipphak in einem Interview im Deutschlandfunk am 10. November 2018 folgendermassen beschrieben: «In den USA [gibt es] die Vorstellung eines sogenannten «Deep-State». Das ist die Vorstellung von einer geheimen Regierungselite, die irgendwo in Washington sitzt, in geheimen Hinterzimmern und alles ausklüngelt, was [...] politisch läuft. Und die grosse Hoffnung von Teilen von Trumps Wählerschaft ist, dass Trump der erste Outsider ist, der jetzt nach Washington geht und mit diesem «Deep-State» aufräumt, sozusagen die Verschwörung durchbricht.»<sup>14</sup> Natürlich gibt es diesen «Heimlichen Staat» («Deep State») nicht, aber zusammengekommen mit den vorher genannten Punkten ergibt das im Ganzen einen höchst undurchschaubaren Cocktail der Unwahrheit.

In der Bewertung dieses politischen Gestus haben sich vor allem drei Erklärungshinsichten etabliert. Die erste Erklärungshinsicht kam relativ schnell auf und bescheinigte Trump eine kognitive Beeinträchtigung, die womöglich aus Altersstarrsinn oder Demenz resultiert. Der amerikanische Journalist Bill Press hat dies in der *Chicago Press* folgendermassen beschrieben: «Donald Trump's the first president to lie about everything. Indeed, he lies with such facility you wonder if he's so divorced from reality that he doesn't even know he's lying. He's clearly *unable* to tell the difference,

<sup>13</sup> <https://www.nytimes.com/2018/12/29/us/politics/trump-fact-check.html?action=click&module=Top%20Stories&pgtype=Homepage> (30.1.2019).

<sup>14</sup> [https://srv.deutschlandradio.de/dlf-audiothek-audio-teilen.3265.de.html?mdm:audio\\_id=689856#](https://srv.deutschlandradio.de/dlf-audiothek-audio-teilen.3265.de.html?mdm:audio_id=689856#) (30.1.2019).

or unwilling to take the time to learn, between what is true and what he wants to be true.»<sup>15</sup>

Trump selbst war an dieser Stelle bemüht, jeden Anschein von kognitiver Beeinträchtigung oder Demenz zu zerstreuen und absolvierte proaktiv den sogenannten MoCA-Test (Montreal Cognitive Assessment). Der Test prüft Erinnerung, Sprache, Orientierung, Steuerungsfähigkeit und Aufmerksamkeit. Trump erreichte die maximale Punktzahl von 30 Punkten. Und es wurde betont, dass ab 26 Punkten die Ergebnisse normal seien. Die Aussagekraft des Testes ist allerdings umstritten und dann Gegenstand einer eigenen Neben-Debatte geworden.

Der *zweite* Erklärungsversuch geht dahin, dass Trumps politischer Stil der eines gerissenen Taktikers ist. Demnach kennt Trump den Unterschied zwischen wahren Erkenntnissen und irreführenden Behauptungen sehr wohl. Aber wenn es darum geht, seine politische Agenda durchzusetzen, schert er sich nicht um diesen Unterschied, sondern setzt ihn ganz bewusst ausser Kraft. Aufmerksamkeit in dieser Hinsicht erregt hat eine Äusserung Trumps in einem Interview mit dem Sender ABC-News vom 31. Oktober 2018. Dort wurde Trump darauf angesprochen, er habe doch dem amerikanischen Volk vor Amtsantritt versprochen immer die Wahrheit zu sagen und Trump antwortete: «Well, I try. I do try [...] and I always want to tell the truth [...]. *When I can, I tell the truth*».<sup>16</sup>

«*When I can, I tell the truth*». Die amerikanische Schriftstellerin Irene Dische hat dies (in einem Interview mit Michael Köhler im Deutschlandfunk vom 11. November 2018) folgendermassen übersetzt: «Ich sage die Wahrheit, wenn es mir passt.»<sup>17</sup> Und sie führt dieses Verhalten von Trump zusätzlich darauf zurück, dass er sich

<sup>15</sup> B. Press: Does Donald trump ever tell the truth? (Hervorhebungen M.N.).

<sup>16</sup> [https://www.washingtonpost.com/politics/when-i-can-i-tell-the-truth-trump-pushes-back-against-his-peddling-of-falsehoods/2018/11/01/e8278d68-ddbe-11e8-85df-7a6b4d25cfbb\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/politics/when-i-can-i-tell-the-truth-trump-pushes-back-against-his-peddling-of-falsehoods/2018/11/01/e8278d68-ddbe-11e8-85df-7a6b4d25cfbb_story.html) (30.1.2019 [Hervorhebung M.N.]).

<sup>17</sup> [https://www.deutschlandfunk.de/trump-und-die-medien-wir-haben-in-amerika-eine-art.694.de.html?dram:article\\_id=432933](https://www.deutschlandfunk.de/trump-und-die-medien-wir-haben-in-amerika-eine-art.694.de.html?dram:article_id=432933) (30.1.2019).

permanent im (Wahl-)Kampf-Modus befände und für ihn entsprechend gelte: «All fair in love and war» – «Im Krieg und in der Liebe ist alles erlaubt».<sup>18</sup>

Ein *drittes* Erklärungsmuster hebt darauf ab, dass Trump derart von sich überzeugt sei, dass er glaube, er generiere *per se* nur wahre Erkenntnisse, beziehungsweise alles, was er verlautbaren lasse, sei, weil er es verlautbaren lasse, die Wahrheit und nichts als die Wahrheit. In dieser Beziehung hat ein Tweet Trumps für nachhaltige Aufmerksamkeit gesorgt, in dem er sich ohne jeden Anflug von Selbstzweifel als Genie erklärt: «I went from VERY successful businessman, to top T.V. Star to President of the United States (on my first try). I think that would qualify as not smart, but *genius* ... and a *very stable genius* at that!»<sup>19</sup>

Es war wieder Rudy Giuliani, der Trumps Ego in dieser Hinsicht befeuerte. Im Kontext der sogenannten Russlandaffäre und der Frage, ob Präsident Trump das Rechtssystem behindere, äusserte Giuliani, dass Trump «von Amts wegen das Recht nicht behindern [könne], da er das Recht sei».<sup>20</sup> Das deutsche Nachrichtenmagazin Der Spiegel bezeichnete dies prompt als eine «historisch beispiellose und juristisch umstrittene Anmaßung».<sup>21</sup> Und nicht nur das. In einer Linie damit steht die fast surreale Szene, in der der (aus dem türkischen Hausarrest zurückgekehrte) Pastor Andrew Brunson vor Trump kniet und für ihn um «übernatürliche Weisheit» («supernatural wisdom») betet.<sup>22</sup> Dazu passt schliesslich,

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Tweet von @realDonaldTrump vom 6.1.2018 (Hervorhebung M.N.).

<sup>20</sup> <http://www.spiegel.de/politik/ausland/donald-trump-der-allemaechtige-praesident-a-1210978.html> (30.1.2019).

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Der Wortlaut des Gebetes lautet im Englischen: «Father God I ask that you'd pour out your Holy Spirit on President Trump, that you give him supernatural wisdom to accomplish all the plans you have for this country. I ask that you give him wisdom to lead this country into righteousness. I ask that you'd give him perseverance and endurance and courage to stand for truth. I ask that you protect him from slander from enemies, from those who would undermine. I ask that you'd make him a great blessing to this country and fill him with your wisdom and strength and

was Trump laut der *Süddeutschen Zeitung* vom 11. August 2018 in einer Rede zu US-Kriegsveteranen in Kansas City sagte: «Merkt euch: Was ihr seht und lest, passiert nicht wirklich. [...] Glaubt einfach uns.»<sup>23</sup>

Trump erinnert in gewisser Weise ganz von selbst an Nietzsche.<sup>24</sup> Denn scheinbar teilt er nicht nur Nietzsches entschiedene Reserve «gegen die Weichlichkeit der demokratischen Ideen»,<sup>25</sup> sondern vor allem das quasi unerschütterliche Überzeugtsein von der eigenen Genialität – in Verbindung mit dem Anspruch, immer richtig zu liegen – erinnert an die von Nietzsche divinierte Gestalt des Übermenschen, der es sich deshalb im Folgenden zuzuwenden gilt.

## Irrtum und Erkenntnis in der Philosophie

Friedrich Nietzsche – «Wahrheit [...] ist Irrthum ...»

Nietzsche gilt in der Philosophiegeschichte unter anderem als der «Alleszertrümmerer». Diese Titulierung rührt daher, dass er dem letzten von ihm selbst veröffentlichten Buch *Götzen-Dämmerung* den alternativen Titel gab: «oder Wie man mit dem Hammer philosophirt».<sup>26</sup> Der «Epilog», der einen Auszug aus *Also sprach Zarathustra* wiedergibt, ist überschrieben mit «Der Hammer redet».<sup>27</sup> Und im

perseverance. And we bless him. Make him be a great blessing to our country. In Jesus' name, we bless you. Amen»,

<https://www.christianheadlines.com/contributors/michael-foust/pastor-brunson-prays-with-trump-give-wisdom-lead-country.html> (30.1.2019).

<sup>23</sup> <https://www.sueddeutsche.de/politik/us-politik-wie-trump-versucht-die-realitaet-zu-besiegen-1.4086908> (30.1.2019).

<sup>24</sup> Der Link von Trump zu Nietzsche ist auch bereits in der amerikanischen Presse aufgetaucht: Steven Poole: «Truth isn't truth»: so, is that true?, in: *The Guardian*, 13.8.2018, <https://www.theguardian.com/books/2018/aug/23/truth-isnt-truth-so-should-we-expect-lies-from-donald-trump> (30.1.2019).

<sup>25</sup> F. Nietzsche: Nachlass, April–Juni 1885 34 [203], in: KSA XI 489.

<sup>26</sup> F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, in: KSA VI 55.

<sup>27</sup> Ebd., 161.



«Grablied» aus dem zweiten Teil des *Zarathustra* singt Zarathustra am Ende: «Ja, noch bist du mir aller Gräber Zertrümmerer: Heil dir, mein Wille».<sup>28</sup>

Nietzsches Hammer arbeitet sich an den grossen Themen der Philosophie- und Theologiegeschichte ab: Metaphysik, Theologie, Moral, Geist, Vernunft, Denken, Bewusstsein, Seele usw.<sup>29</sup> Und zu den Dingen, die in seinem Denken unter den Hammer kommen, gehören zweifellos auch Erkenntnis und Wahrheit, mit den Worten Nietzsches «der Trieb zur Wahrheit, zum reinen Erkennen».<sup>30</sup> Und in Bezug auf Wahrheit und Erkenntnis kommt Nietzsche zu der Einsicht, dass das Konzept Wahrheitserkenntnis als Ganzes zu verabschieden sei. Er hält im späten Nachlass Mitte der 1880er Jahre dezidiert fest, dass «Erkenntniß Fälschung des Vielartigen und Unzählbaren zum Gleichen, Ähnlichen, Abzählbaren»<sup>31</sup> ist. Weiter heisst es: «Denken ist fälschliches Umgestalten».<sup>32</sup> Und er notiert: «Es giebt vielerlei Augen. Auch die Sphinx hat Augen: und folglich giebt es vielerlei Wahrheiten», und folglich giebt es keine Wahrheit».<sup>33</sup>

Um nicht den Eindruck zu erwecken, es werde im Folgenden ein unkontrolliertes Zitaten-Potpourri abgewickelt, wird *grosso modo* chronologisch vorgegangen; wohl wissend, dass Nietzsches Werk selbst zu grossen Teilen ein Potpourri von ganz unterschiedlichen

<sup>28</sup> F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, in: KSA IV 9–408, 145. Vgl. dazu auch das «Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriffsschranken»; F. Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, in: KSA I 873–890, 889.

<sup>29</sup> Vgl. dazu: Thomas Vašek: Seele eine unsterbliche Idee. Warum wir mehr sind als die Summe unserer Teile, Kiel 2010, 285: «Nietzsche will alles zertrümmern, was die Philosophen über die Jahrhunderte aufgebaut haben. Es gibt weder Geist, noch Vernunft, noch Denken, noch Bewusstsein, noch Seele, noch Wille, noch Wahrheit: alles Fiktionen, die unbrauchbar sind.»

<sup>30</sup> F. Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge, 882.

<sup>31</sup> F. Nietzsche: Nachlass, April–Juni 1885 34 [252], in: KSA XI 506 (Hervorhebung im Original, dort gesperrt).

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> F. Nietzsche: Nachlass, April–Juni 1885 34 [223], in: KSA XI 498.

und atemporalen Aphorismen sowie diskursiven Texten darstellt. Nietzsches Kritik am Systemgedanken steht freilich immer auf Kriegsfuss mit allen (auch chronologischen) Systematisierungsversuchen. Deshalb darf, soll und muss Nietzsche auch immer diachron gelesen werden. Er hätte das so gewollt: «Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit, dass er abgelesen ist, *noch nicht* entziffert; vielmehr hat *nun erst* dessen Auslegung zu beginnen, zu der es einer Kunst der Auslegung bedarf. [...] Freilich thut, um dergestalt das Lesen als Kunst zu üben, Eins vor Allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist – und darum *hat es noch Zeit* bis zur Lesbarkeit meiner Schriften –, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls nicht moderner Mensch sein muss: das Wiederkäuen».<sup>34</sup>

Das Wahrheits-Thema hat Nietzsche schon in seiner Frühzeit umgetrieben. 1873 verfasste er die (zu seinen Lebzeiten unveröffentlicht gebliebene) Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Bereits hier gilt ihm die Arbeit des wahrheitssuchenden menschlichen Intellekts folgendermassen: «[H]ier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskiertsein, die verhüllende Konvention, [...] daß fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte. Sie sind tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder».<sup>35</sup> Nietzsche bezeichnet Wahrheitsansprüche im Folgenden als Metaphern und antwortet auf die Frage «Was ist Wahrheit?» mit dem berühmten Satz: «Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und

<sup>34</sup> F. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: KSA V 245–412, Vorrede, 8 (Hervorhebung M.N.). Zum Motiv des Wiederkäuens, das – nebenbei bemerkt – an Luthers berühmte Auslegung des ersten Psalms erinnert vgl. auch F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra, 334.

<sup>35</sup> F. Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge, 876.

die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind.»<sup>36</sup>

Diese Einsicht vom Irrtumscharakter der Wahrheit ist eingebettet in die These von der «Irrthümlichkeit der Welt»,<sup>37</sup> wie sie Nietzsche dann in seiner mittleren Phase unter anderem in *Jenseits von Gut und Böse* entfaltet hat. Der Sache nach tauchte dieser Vorstellungskreis bereits auch in Nietzsches Erstschrift, in der *Geburt der Tragödie*, auf und zwar als der sogenannte Apollonische Schein.<sup>38</sup> War aber die Apollonische Umschleierung in der Geburtsschrift noch erlösende Gegenvision in Konfrontation mit dem Ur-Einen, so erscheint sie in *Jenseits von Gut und Böse* als konstitutives Moment der Konstruktion von Wirklichkeit in Gestalt von Metaphern und Interpretationen. Hinter der notwendig scheinhaft konzeptualisierten Wirklichkeit lässt sich nichts Erscheinendes, kein «Wesen der Dinge»<sup>39</sup> postulieren. Welt ohne Schein gibt es im strengen Sinne nicht; genauso wenig wie harte Tatsachen.<sup>40</sup> Die Wirklichkeit ist fiktional und zwar notwendig

<sup>36</sup> Ebd., 880.

<sup>37</sup> F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: KSA V 9–243, [34], 53 (im Original zum Teil gesperrt).

<sup>38</sup> Vgl. dazu Matthias Neugebauer: *Konzepte des «Bios»: Leben im Spannungsfeld von Organismus, Metaphysik, Molekularbiologie und Theologie*, Göttingen 2009, 103–114.

<sup>39</sup> F. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge*, 879.

<sup>40</sup> Vgl. dazu auch die Nachlassnotiz von 1886: «Thatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen»; F. Nietzsche: *Nachlass, Ende 1886–Frühjahr 1887* 7 [60], in: KSA XII 315. Vgl. dazu auch die These aus der *Fröhlichen Wissenschaft*: «Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen»; F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: KSA III 468. Zum Theorem des Irrtums beziehungsweise Scheins vgl. auch ausführlicher Volker Gerhardt: *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin New York 1996, 231; Alexander Hög: *Nietzsches Lebensbegriff. Versuch einer Rekonstruktion*, Stuttgart, Weimar 2000, 56–58; Robert Rethy: «Schein» in Nietzsche's Philosophy, in: Keith

fiktional. Dies hält Nietzsche jedoch für unproblematisch. Lapidar fragt er: «Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht, nicht eine Fiktion sein?»<sup>41</sup>

Dieses denkerische Integral von Fiktion und Realität nennt Nietzsche eine Station später «Wille zur Macht». Der Wille zur Macht wird vor allem in *Also sprach Zarathustra* entfaltet und erscheint zunächst als die formale Struktur der Selbstüberwindung.<sup>42</sup> Dies meint des Näheren ein Aus-sich-selbst-sich-selbst-Überwinden.<sup>43</sup> Der Sache nach tauchte das Motiv der Selbstüberwindung bereits auf. Die beschriebene Genese eines freien Geistes, wie sie im Kontext von *Menschliches*, *Allzumenschliches* begegnete, ist faktisch nichts anderes als die im Modus von Loslösung und Selbstergreifung beschriebene Antizipation der im *Zarathustra* begegnenden Struktur der Selbstüberwindung.<sup>44</sup> Diese expliziert Nietzsche im Abschnitt «Von der Selbst-Ueberwindung» anhand der Dialektik von Gehorchen und Befehlen. Es ist nämlich dem Gelingen von Selbstüberwinden charakteristisch, «dass es gehorcht und befiehlt und befehlend noch Gehorsam übt».<sup>45</sup> Der Wille zur Macht ist also gekennzeichnet durch Selbstüberwindung,<sup>46</sup> und dazu gehören

Ansell-Pearson: Nietzsche and modern German Thought, London 1991, 59–67; Claus Zittel: Irrtum und Schein, in: Henning Ottmann (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Weimar 2000, 257–259, hier 258.

<sup>41</sup> F. Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, 54.

<sup>42</sup> Selbstüberwindung darf dabei keineswegs mit der bei Nietzsche auch prominenten Figur der Selbstauflösung verwechselt werden (vgl. Claus Zittel: Selbstauflösungsfiguren bei Nietzsche, Würzburg 1995, 10), auch wenn Selbstüberwindung partiell auch Selbstauflösung beinhaltet (vgl. Ingo Christians: Selbst, in: H. Ottmann: Nietzsche-Handbuch, 321–324, hier 324). Zur Selbstüberwindung vgl. auch Lester H. Hunt: Origin of Virtue, London, New York 1991, 70–71; Charles E. Scott: The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault Heidegger, Indianapolis 1990, 15–45.

<sup>43</sup> Vgl. F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra, 149.

<sup>44</sup> Vgl. dazu M. Neugebauer: Konzepte des «Bios», 169–175.

<sup>45</sup> F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra, 147.

<sup>46</sup> «[...]», dass das Leben sich immer wieder selber überwinden muss!«; ebd., 130.

Kampf,<sup>47</sup> Streit,<sup>48</sup> Wachstum und Steigerung<sup>49</sup> sowie immer auch Schöpferisches und Schaffendes,<sup>50</sup> alles mit dem Ziel, die eigene Selbstmächtigkeit zu steigern. Die Welt und das Weltgeschehen sind zum Schluss nichts anderes als ein Kampf von Willens- und Machtvektoren.

Der interpretative Zugriff auf die Welt vollzieht sich also primär im selbstmächtigen Setzen der massgeblichen Metaphern in Bezug von Wahrheitserkenntnis, Geschichte und Werten, was Nietzsche auch als «Perspektivismus»<sup>51</sup> beschreiben kann. Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang auch von der «Perspektiven-Optik des Lebens».<sup>52</sup> Das meint, dass der interpretative Zugriff auf die Welt im Idealfall allein aus der Perspektive des selbstmächtigen Individuums erfolgt. Die Welt als Gefüge von Machtvektoren erweist sich so als unendlich perspektivisch, wobei die perspektivischen Machtvektoren freilich wiederum graduell abgestuft sind: Herren und Sklaven, Übermensch und Herde.

Der Übermensch als der Mensch, der sich (zum Übermenschen) überwunden hat, performiert sich nicht willkürlich. Einerseits steht der Übermensch für die Realisierung bestimmter Kardinaltugenden, die die Trias von Ehrlichkeit, Tüchtigkeit und vor allem Wahrhaftigkeit umfasst.<sup>53</sup> Und andererseits (und an dieser Stelle

<sup>47</sup> «Ist in allem Leben nicht selbst – Rauben und Totschlagen?»; ebd., 253; «Und indem ihr tötet, seht zu, dass ihr das Leben rechtfertiget!»; ebd., 45.

<sup>48</sup> «Aber alles Leben ist Streit um Geschmack und Schmecken!»; ebd., 151.

<sup>49</sup> «Steigen will das Leben und steigend sich überwinden»; ebd., 130.

<sup>50</sup> «Wollen befreit: denn Wollen ist Schaffen: so lehre ich. Und nur zum Schaffen sollt ihr lernen»; F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra, 258 (im Original teilweise gesperrt]). Vgl. auch den «Schaffens-Willen», in: ebd., 111.

<sup>51</sup> F. Nietzsche: Nachlass, Ende 1886–Frühjahr 1887 7 [60], in: KSA XII 315. Zum Begriff der Perspektive bei Nietzsche vgl. Claus Zittel: Perspektivismus, in: H. Ottmann: Nietzsche-Handbuch, 299–301, hier 300. Der Sache nach finden sich bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* erste Ausführungen zur Perspektivität.

<sup>52</sup> F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 26.

<sup>53</sup> Vgl. F. Nietzsche: *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: KSA I (10.), 333–334.

scheint gewissermassen ein theologisches Motiv auf, das für die Spätphilosophie prägend ist): Der Übermensch performiert sich – wenn man so will – *sub specie aeternitatis*, also unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit. Die Performance des Willens zur Macht ist nun gebunden an Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen.

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft ist eines der grossen, wenn nicht *das* Thema im *Zarathustra*. Nietzsche notiert rückblickend: «Die Grundconception des Werks [sc. *Also sprach Zarathustra*], der *Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen mit der Unterschrift: «6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit». Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.»<sup>54</sup>

Mit dem fraglichen Gedanken ging Nietzsche freilich schon etwas früher schwanger. Er taucht kurz vor dem *Zarathustra* auf am Ende der *Fröhlichen Wissenschaft*, und er wird dabei explizit als das «grösste Schwergewicht»<sup>55</sup> eingeführt. Und dieses Schwergewicht erscheint sekundierend im Aphorismus 341 der *Fröhlichen Wissenschaft* als hypothetischer Ratschlag eines nächtlichen Dämons. Und der Dämon prophezeit: «Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge [...]. Die ewige

<sup>54</sup> F. Nietzsche: *Ecce homo*. Wie man wird, was man ist, in: KSA VI 335 (im Original gesperrt).

<sup>55</sup> F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 570. Erich Heller mutmasst, dass die vielen «Fragezeichen und Konjunktive, die den Stil des Absatzes bestimmen [...], den Eindruck erwecken, als wäre die ewige Wiederkunft ihrer selbst noch nicht ganz gewiß»; Erich Heller: *Nietzsches Terror*. Die Zeit und das Unartikulierte, in: ders.: *Die Bedeutung Friedrich Nietzsches*. Zehn Essays, Hamburg, Zürich 1992, 245–263, hier 257.

Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!»<sup>56</sup>

Im ersten Zugriff erkennt Nietzsche darin nur einen zerstörerischen Gedanken, der das Leben selbst unter einen Fluch stellt. Doch erblickt er auch eine positive Dimension, die sich exakt auf die selbstmächtige Konzeptualisierung der ewigen Lebendigkeit bezieht. Der brutale Gedanke einer ewigen Wiederkunft erweist sich zum Schluss als schärfste Kontrolle der Performierung des Willens zur Macht, denn immer hält er die Frage wach: «[W]illst du diess noch einmal und noch unzählige Male?»<sup>57</sup> Und das bedeutet: Der Übermensch als Realisierung des Machtwillens hat Wahrheitserkenntnis, Geschichte und Moral immer als eine *ewige* zu gestalten.<sup>58</sup>

Nietzsches Kritik an den überkommenen Wahrheitsauffassungen von Metaphysik und Moral ist gleichermassen auch eine leidenschaftliche Kritik an christlichen Wahrheitsansprüchen gewesen. In der Spätschrift *Götzen-Dämmerung* diskutiert er die «vier grossen Irrthümer».<sup>59</sup> Der dritte dieser vier Irrtümer ist der «Irrthum von den imaginären Ursachen»,<sup>60</sup> und zu diesem Irrtum gehört nach Nietzsche auch der «gesamte Bereich der Moral und Religion».<sup>61</sup> In seiner hochpolemischen Spätschrift *Der Antichrist* gilt das Christentum insgesamt als «heilige[ ] Lüge»,<sup>62</sup> als die «Kunst,

<sup>56</sup> F. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, 570.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Vgl. dazu auch E. Heller: Nietzsches Terror, 259-260 sowie Tom Kleffmann: Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie. Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth, Tübingen 2003, 255–256.

<sup>59</sup> F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, 88 (im Original gesperrt). Bei den vier grossen Irrtümern handelt es sich im Einzelnen um den «Irrthum der Verwechslung von Ursache und Folge» (ebd. [im Original gesperrt]), den «Irrthum einer falschen Ursächlichkeit» (ebd., 90 [im Original gesperrt]), den «Irrthum von den imaginären Ursachen» (ebd., 92 [im Original gesperrt]) und der «Irrthum vom freien Willen» (ebd., 95 [im Original gesperrt]).

<sup>60</sup> Ebd., 92 (im Original gesperrt).

<sup>61</sup> Ebd., 94 (im Original gesperrt).

<sup>62</sup> F. Nietzsche: *Der Antichrist*. Fluch auf das Christentum, in: KSA VI 208.

heilig zu lügen»,<sup>63</sup> und das, «was als Gott verehrt wurde [...] nicht nur als Irrthum, sondern als *Verbrechen am Leben*».<sup>64</sup>

### Irrtum und Erkenntnis in der Religion Jesus – «Ich bin [...] die Wahrheit ...»

Während in den drei synoptischen Evangelien Wahrheit beziehungsweise wahre Erkenntnis als theologisches Konzept eine untergeordnete Rolle spielt, taucht es im Johannesevangelium unübersehbar auf und ist schon als das «heimliche Thema des zweiten Teils des Evangeliums» bezeichnet worden.<sup>65</sup> Bereits im berühmten Prolog heisst es, dass mit dem fleischgewordenen «Wort» (λόγος) das «wahre Licht» (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, Joh 1,9) in die Welt kam und dass es «voller Gnade und Wahrheit» war (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, Joh 1,14). Jesus gibt wiederholt zu verstehen, dass sein «Zeugnis wahr» ist (z.B.: ἀληθὴς ἐστίν ἡ μαρτυρία μου, Joh 5,32). In der «Lebensbrotrede» sagt er: «[M]ein Fleisch ist wahre Speise und mein Blut ist wahrer Trank» (ἡ γὰρ σὰρξ μου ἀληθὴς ἐστίν βρώσις, καὶ τὸ αἷμα μου ἐστίν ἀληθὴς πόσις, Joh 6,55). Die Wahrheit ist es, die frei macht (ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς, Joh 8,32), Jesus ist der «wahre Weinstock» (ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἀληθινή, Joh 15,1); er spricht vom «Geist der Wahrheit» (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, Joh 16,13), davon, dass «der Logos die Wahrheit ist» (ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθεια ἐστίν, Joh 17,17) und davon, dass er «für die Wahrheit zeug[t]» (μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ, Joh 18,37). Und nicht zu vergessen der «christologische Spitzensatz»: «ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ – «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater, denn durch mich» (Joh 14,6).

<sup>63</sup> Ebd., 219.

<sup>64</sup> Ebd., 225 (im Original gesperrt).

<sup>65</sup> Walter Klaiber: Das Johannesevangelium, II, Göttingen 2018, 5.

<sup>66</sup> Udo Schnelle: Das Evangelium nach Johannes, Leipzig 32004, 253.



Das ist eines der berühmtesten Worte aus dem Johannesevangelium. Wahre Erkenntnis Gottes, also was Gott ist, kann nur anhand der Person Jesu erkannt werden. Nur Jesus Christus ist der Schlüssel, der Zugang zu Gott verschafft. Mehr noch: Jesus ist die Wahrheit selbst: «Jesus ist aber nicht nur der Weg zu Gott, er ist die Verkörperung göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens. [...] Damit formuliert Johannes einen nicht mehr zu überbietenden Exklusivitätsanspruch.<sup>67</sup> Jesus Christus ist nicht nur Zeuge der Wahrheit, sondern die Wahrheit selbst. Die Ausschließlichkeit der Manifestation göttlicher Wahrheit in Jesus Christus richtet sich kritisch gegen konkurrierende Ansprüche. Wahrheit und Leben im umfassenden Sinne sind für Menschen nicht verfügbar, es gibt sie nur bei Jesus Christus.»<sup>68</sup>

Das Johannesevangelium statuiert indes Jesus nicht nur formal als Wahrheit; das theologische Wahrheitskonzept wird auch inhaltlich gefüllt. Die Wahrheit, für die Jesus steht, ist nichts anderes als die Wahrheit der göttlichen Liebe selbst: «Der joh[anneische] Absolutheitsgedanke ist [...] eine Variation der Absolutheit der göttlichen Liebe zu den Menschen in Jesus Christus. Der Wahr-

<sup>67</sup> Der hier zum Ausdruck kommende Exklusivitätsanspruch wird auch in anderen biblischen Texten greifbar. Vgl. Joachim Reger: Die Absolutheit des Christentums als heilende Zumutung, Onlinepublikation LMU München 2008 (<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.3295>), 2–3. So werden exklusive Momente greifbar, insofern mit dem Kommen Christi die Fülle der Zeit konkret geworden ist (vgl. Mk 1,15; Gal 4,4; Eph 1,16 u.ö.). Damit verbunden ist der Glaube, dass Jesus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist: «Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus Christus» (1 Tim 2,5). Daraus folgt die universale Heilsmittlerschaft Christi: «In keinem anderen ist Heil, und es ist unter dem Himmel den Menschen kein anderer Name gegeben, worin sie heil werden können» (Apg 4,12). Dieser Heilsuniversalismus findet seinen Ausdruck in der Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Taufe: «Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer nicht glaubt, wird verdammt» (Mk 16,16); «Jesus antwortete: Amen, amen, ich sage dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen» (Joh 3,5).

<sup>68</sup> U. Schnelle: Evangelium nach Johannes, 252.

heitsanspruch Jesu ist die Unbedingtheit der Liebe».<sup>69</sup> Diese unbedingte Liebe entspricht der göttlichen Wirklichkeit.<sup>70</sup>

Es wurde oben gesagt, dass sich die christologische Spitzenaussage Joh 14,6 kritisch gegen konkurrierende Ansprüche richtet. Das heisst, der durch Jesus Christus möglichen wahren Gotteserkenntnis stehen konkurrierende Ansprüche gegenüber. Was sind das für Ansprüche? In Joh 18,36 äussert Jesus im Gespräch mit Pilatus den bekannten Satz: «Mein Reich ist nicht von dieser Welt» – das fragliche Gespräch endet im Übrigen mit der berühmten Frage des Pilatus «Was ist Wahrheit?» (Joh 18,38).<sup>71</sup> Daraus lässt sich direkt ableiten, dass es sich bei den im Raum stehenden konkurrierenden Ansprüchen um Ansprüche der Welt handelt.

Unter Welt (κόσμος) – und gemeint ist immer in prononciertem Sinne *diese* Welt (ὁ κόσμος οὗτος) – versteht das Johannes-evangelium in erster Linie die Menschenwelt.<sup>72</sup> Charakterisiert ist *diese* Welt vor allem durch vier Momente: Finsternis, Knechtschaft, Tod und – für unseren Zusammenhang am wichtigsten – Unwahrheit beziehungsweise Lüge.<sup>73</sup> Dass *diese* Welt (ὁ κόσμος οὗτος) wesenhaft eben auch Unwahrheit und Lüge ist, wird einerseits implizit deutlich, und zwar dadurch, dass es die Aufgabe des inkarnierten Logos ist, von der Wahrheit zu zeugen. Vor allem im 8. Kapitel des Johannesevangeliums wird das Wesen des Kosmos als Lüge auch explizit benannt. Jesus hält den Juden vor, dass sie ihm nicht glauben, weil sie vom Teufel abstammen. Und der Teufel wird expressis verbis als Lügner und Vater der Lüge bezeichnet

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Vgl. dazu Rudolf Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, Berlin (Ost) 1970, 371–373: «Vielmehr ist die Grundbedeutung von ἀλήθεια bei Johannes die der Wirklichkeit Gottes, die, da Gott der Schöpfer ist, die einzige, echte Wirklichkeit ist. [...] Wenn Gottes Wort die Wahrheit ist (Joh 17,17), so deshalb, weil in ihm Gottes Wirklichkeit offenbar wird.»

<sup>71</sup> Bultmann interpretiert die Frage des Pilatus als «abweisende Frage», die zum Ausdruck bringt, «[d]aß der Welt die Wirklichkeit Gottes gleichgültig geworden ist», ebd., 371.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 367.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., 368.

(ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, Joh 8,44). Folglich leben die, die nicht an Jesus glauben, in der Sphäre der Lüge, der Unwahrheit. Der theologischen Logik des Johannesevangeliums entsprechend ist es die durch Jesus verkörperte Wahrheit, die aus der Welt der Unwahrheit und Lüge befreit: «Die Wahrheit macht euch frei» – ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (Joh 8,32).

Es gehört zu den grossen Irritationen der Kirchengeschichte, dass das fragliche Spitzenzitat («Ich bin der Weg, die Wahrheit etc.») zum Ausgangspunkt zum Teil verheerender Irrtümer geworden ist. Denn vor allem mithilfe dieses Ausspruches wurde die Absolutheit des Christentums begründet, also diejenige Vorstellung, dass das Christentum und nur das Christentum die höchste und vollendete Religion sei.<sup>74</sup> Der Absolutheitsanspruch figurierte dann als Begründung für äusserst fatale theologische Entscheidungen und für entsprechendes kirchliches Handeln.

Die Vorstellung von der Absolutheit des Christentums resultierte zunächst daraus, dass die älteste Christenheit inmitten einer Unzahl von Kulturen und Religionen situiert war, die zu grossen Teilen entweder exklusive Mysterienkulte und Arkanreligionen oder Nationalreligion und sogenannte *religio licita* (also eine «erlaubte Religion») waren. Von diesen Religionen und Kulturen grenzte sich das junge Christentum ab, setzte sich absolut, ganz im Sinne der ursprünglichen Bedeutung von *absolutus* im Sinne von «für sich bestehend [...] von nichts anderem abhängig».<sup>75</sup> Absolutheit meint also zunächst ganz allgemein ein Losgelöstsein von vorgegebenen religiösen und kulturellen Strukturen.<sup>76</sup>

Diese zunächst negative Absolutheit wird im 4. Jahrhundert zu einer positiv-dogmatischen Absolutheit. Sie findet ihren Ausdruck einerseits in den Festsetzungen des Konzils von Nicäa (325),

<sup>74</sup> Zur Absolutheit des Christentums ausführlich: Reinhold Bernhardt: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheorie, Gütersloh 1990.

<sup>75</sup> Heinrich Georges: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, I, Gotha 1913, 34 (im Original gesperrt).

<sup>76</sup> Vgl. Hans-Georg Fritzsche: Lehrbuch der Dogmatik, I, Berlin (Ost) 1964, 210.

denen zufolge Jesus Christus nicht nur gottähnlich (ὅμοιος τῷ πατρὶ), sondern gottgleich (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ) sei.<sup>77</sup> Andererseits kulminiert sie in der auf Cyprian zurückgehenden Formel «extra ecclesiam nulla salus». Es ist dann exakt diese dogmatisch verfestigte Absolutheit des Christentums gewesen, die zu den zahlreichen Irrtümern und Verirrungen der Kirchengeschichte geführt hat: Kreuzzüge, Zwangschristianisierungen, imperialistisches Gebaren der Päpste, Inquisition und Hexenverfolgung seien hier nur als die unrühmlichsten Verirrungen aufgerufen.

Der Absolutheitsanspruch des Christentums ist in der Neuzeit mehr und mehr erodiert. Die Gründe dafür waren auf der einen Seite die Wahrnehmung einer inneren Entwicklung des Christentums selbst. Das wirft die Frage auf: Wie kann die Absolutheit des Christentums mit der Tatsache in Verbindung gebracht werden, dass dieses sich entwickelt hat und scheinbar kaum noch in Kongruenz mit seinen Ursprüngen zu bringen ist?<sup>78</sup> Auf der anderen Seite wird die Absolutheit des Christentums relativiert durch die Begegnung vor allem mit fernöstlichen Religionen und durch die sukzessive Einsicht, dass auch diese Religionen «Wahrheitsmomente und positive Funktionen»<sup>79</sup> enthalten.

Ihren exemplarischen Ausdruck findet die neuzeitliche Erosion des christlichen Absolutheitsanspruchs in Lessings berühmter Ringparabel, der zufolge das, was allen Religionen gemeinsam ist, die wahre oder natürliche Religion sei: «herzliche[ ] Verträglichkeit, [...] Wohltun, [...] innigste[ ] Ergebenheit in Gott».<sup>80</sup> Alle positiven Religionen, sofern sie Realisierung des natürlichen Kerns sind, gelten folglich gleich viel oder gleich wenig.

Der hieraus folgende radikale Relativismus – es ist dann im Grunde gleich, welcher Religion man angehört – hat freilich Widerspruch evoziert. Eine der originellsten und wirkmächtigsten

<sup>77</sup> Vgl. ebd., 210–212.

<sup>78</sup> Vgl. J. Reger: Die Absolutheit des Christentums, 4.

<sup>79</sup> Vgl. H.-G. Fritzsche: Lehrbuch der Dogmatik, 211.

<sup>80</sup> Gotthold Ephraim Lessing: Nathan der Weise, in: Werke. In sechs Bänden, II, hg. von Ernst Consentius, Berlin o.J., 337.

Antworten auf diesen Relativismus und die Bedeutung des Absolutheitsparadigmas hat im 19. Jahrhundert Albrecht Ritschl vorgelegt. Ritschl hält an der Absolutheit des Christentums fest und relativiert sie gleichzeitig, indem er ihr eine nur regulative Funktion zuschreibt.<sup>81</sup>

Grundsätzlich gibt es für Ritschl nicht die allgemeine, natürliche Religion, sondern nur konkrete, historisch-vorfindliche, sprich positive Religionen. Ein Allgemeinbegriff der Religion kann demzufolge nur aus dem religionswissenschaftlichen Vergleich der verschiedenen Religionen hervorgehen. Es ist «die Beobachtung und Vergleichung der einzelnen geschichtlichen Religionen, aus welchen der allgemeine Begriff abstrahiert wird».<sup>82</sup> Da aber in den Augen Ritschls das Christentum die höchste, absolute und sonach einzig wahre Religion repräsentiert, kann – wie auch das von ihm eingeschlagene Verfahren belegt – der allgemeine Begriff der Religion nur anhand des Christentums gebildet werden. Ansonsten kämen religiöse Gebilde mit in Betracht, die den Sachverhalt Religion im Vollsinn gar nicht erfüllen würden. Das wiederum bedeutet, dass der aufgestellte allgemeine Religionsbegriff erklärt christliche Züge trägt, und er demzufolge, wie Ritschl festhält, «nicht unbestimmt genug»<sup>83</sup> ist. Dieser ungenügenden Unbestimmtheit möchte Ritschl mit der angedeuteten Restriktion der Reichweite des allgemeinen Religionsbegriffs begegnen.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Zum Folgenden vgl. auch Matthias Neugebauer: *Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Theologie und neuzeitlichem Positivismus*, Frankfurt a.M. u.a. 2002, 103–106.

<sup>82</sup> Albrecht Ritschl: *Rechtfertigung und Versöhnung. Die positive Entwicklung der Lehre*, Bonn <sup>3</sup>1888, 187.

<sup>83</sup> Ebd., 185.

<sup>84</sup> Es ist klar, dass – wie oben angemerkt – die vorausgesetzte Absolutheit des Christentums trotz der doppelten Spannung das eigentliche Grundproblem darstellt. Denn würde Ritschl nicht von der theoretischen Höchstgeltung des Christentums überzeugt sein, so käme von vornherein die partikuläre, historische Religion des Christentums nicht als Kandidat zur Erhebung des Allgemeinbegriffs in Frage.

Ritschl notiert: «Der Allgemeinbegriff der Religion findet in der Erforschung des Christentums *regulativen* Gebrauch».<sup>85</sup> Dies bedeutet zweierlei: Zunächst – was den methodischen Status der Religionstheorie betrifft – hat der aufgestellte Allgemeinbegriff der Religionstheorie «nicht den Anspruch, eigentliche Definition des Gattungsbegriffs von Religion zu sein».<sup>86</sup> Das heisst, der am Christentum als der absoluten Religion entworfene Religionsbegriff prätendiert nicht mehr eine Anwendbarkeit auf alle geschichtlich hervorgetretenen Religionen. Insofern er aus erklärt christlicher Perspektive entworfen ist, hat er seine Berechtigung auch nur weitgehend in den Bezugsebenen des Christentums. Insofern hat er nur noch binnenchristliche Geltungskraft. Eine Hierarchisierung der verschiedenen Religionen, an deren erster Stelle das Christentum steht, kann Ritschl vor dem Hintergrund der eingeschränkten Reichweite des Religionsbegriffs nicht mehr objektiv festschreiben. Er verzichtet auf ein solches Prozedere als «ziellos und unausführbar».<sup>87</sup>

Wenn Ritschl dennoch das Christentum als «die höchste unter allen Religionen und die vollkommenste»<sup>88</sup> bezeichnet, so hat dies nur binnenchristliche Relevanz und verweist auf den angekündigten zweiten Punkt, der die spezifische Funktion und Leistung des Religionsbegriffs innerhalb des Christentums betrifft.<sup>89</sup> Der Religionsbegriff hat in seiner begrenzten Reichweite «die wissenschaftliche Aufgabe zur Verständigung der Christen untereinander».<sup>90</sup> Diese Funktion erfüllt sich, indem das Verhältnis zu den anderen Religionen geklärt wird. Der allgemeine Religionsbegriff wird nur

<sup>85</sup> A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, 187 (im Original zum Teil gesperrt, Hervorhebung M.N.).

<sup>86</sup> Ebd., 185.

<sup>87</sup> Ebd., 188.

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Zum Folgenden vgl. besonders Arnulf von Scheliha: Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Studie, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, 244–245.

<sup>90</sup> A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, 188.

noch als interner «Normbegriff»<sup>91</sup> aufgefasst, der aus der Perspektive des Christentums angibt, zu welchem Grad an religiöser Suffizienz Religionen «als Glieder der geistigen Geschichte der Menschheit»<sup>92</sup> prinzipiell fähig sind. Die anderen Religionen erscheinen vom Standpunkt des Christentums zwar als «Modificationen ins Unvollkommene»,<sup>93</sup> aber dies dient gerade nicht der Konfirmierung einer objektiven Stufenfolge der Religionen, sondern wesentlich der internen oder subjektiven Vergewisserung der ureigensten christlichen Position.<sup>94</sup>

Um es genau zu sagen: Es geht mitnichten um eine Rettung der Absolutheit des Christentums. Das ist nicht gewollt, und das ist auch ein falscher apologetischer Instinkt. Nein, es geht um die gewissenhafte Restringierung und Realisierung von individuellen und intersubjektiven Glaubenspositionen. Und das bedeutet nichts anderes, als dass Ritschl eine bis heute unüberholte Sortierung der Problemvariablen hergestellt hat. Diese wird vielfach verkannt und meint dabei dennoch etwas zutiefst Einleuchtendes: Wer nicht mit der Evidenz seines Glaubenssystems und seiner religiösen Überzeugungen rechnen darf, der wird sich in Synkretismus, ungeklärtem Atheismus, nicht reflektiertem Agnostizismus oder in weltanschaulicher Beliebigkeit verlieren.

Denn: Es gehört zu den theologischen und religionssoziologischen Merkmalen von Religionszugehörigkeit, dass das Überzeugtsein von der Richtigkeit des eigenen religiösen Erklärungssystems zu den Grundtatsachen einer religiösen Einstellung gehört. Wäre ich nicht von der Evidenz meines religiösen Glaubens überzeugt, wäre ich kein ernstzunehmender Teilnehmer, keine ernstzunehmende Teilnehmerin des fraglichen Systems, und es würden auch nicht die fraglichen religiösen Instinkte bedient werden. Die in

<sup>91</sup> Vgl. Rolf Schäfer: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems, Tübingen 1968, 165.

<sup>92</sup> A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, 187.

<sup>93</sup> Ebd., 188.

<sup>94</sup> Vgl. Notgar Slenczka: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank und seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels, Göttingen 1998, 245.

Frage stehende Restriktion meint nicht mehr, aber auch nicht weniger als religiöse Selbstbestimmung, -verortung und -behauptung unter den Bedingungen des Pluralismus.

Ritschls Position könnte man heute auch als Filterblaseneinstellung beschreiben. Das ist phänomenologisch betrachtet auch gar nicht so unzutreffend. Denn Religion kann beispielsweise die Vision einer heilen Welt inmitten von globalen Verwerfungen aufrecht halten. Aber als Blase ist es eine dynamische Blase. Sie kann, will und muss kontrafaktisch-faktisch sein und die Welt des Augenscheins und die Welt der vermeintlichen Selbstverständlichkeiten produktiv hinterfragen. Genau das ist der Sinn reformatorischen Christseins.

## Schluss

Anhand des Politikers Donald Trump, des Philosophen Friedrich Nietzsche und des johanneischen Jesus wurden drei Facetten des Verhältnisses von Irrtum und Erkenntnis entfaltet. Diese lassen sich unschwer als die systematischen Positionen von Irrtum *ohne* Erkenntnis, Erkenntnis *als* Irrtum und Erkenntnis *und* Irrtum erkennen. Zum Schluss soll ein Blick auf das Verhältnis dieser Positionen zu- und untereinander geworfen werden. Und dabei ist es so, dass sich diese Positionen wechselseitig kritisieren und korrigieren.

Erstens: Ein Politikstil, wie ihn Trump verkörpert und der «America first» und die Unfehlbarkeit des Staatslenkers bewirtschaftet, weiss sich durch Nietzsche herausgefordert einerseits durch den Anspruch der Wahrhaftigkeit und dadurch, Entscheide gewissermassen *sub specie aeternitatis* zu fällen – eine in der Tat übermenschliche Aufgabe. Aber auch von Seiten der Religion und Theologie kommen Herausforderungen. Es war kein geringerer als Paul Tillich, der ein derartiges Staats- und Regierungsverständnis mit dem Begriff des Dämonischen in Verbindung gebracht hat. Dämonisch bedeutet bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Unterscheidung von Form und Gehalt, dass die Formen sich verabso-



lutieren und die Grundlagen der Gemeinschaft von axiologischen Fundamenten praktisch frei sind.<sup>95</sup> Das sind *profane* Dämonien. Sie tragen die Signatur der «Hybris des Rationalen».<sup>96</sup> Und aus ihnen folgt nichts anderes als Entleerung: Entleerung vor allem in moralischer, ästhetischer und religiöser Hinsicht.<sup>97</sup>

Zweitens: Nietzsches These von der Irrtümlichkeit der Wahrheit muss sich einerseits die Frage gefallen lassen, welchen Wahrheitsanspruch diese These für sich selbst beansprucht und was bleibt, wenn die wahre und die scheinbare Welt abgeschafft würden. Mit der Einsicht in den Metapherncharakter jeder Wahrheitsbehauptung können wir den «Trieb zur Wahrheit, zum reinen Erkennen»<sup>98</sup> nicht einfach ignorieren, aber auch nicht ohne Weiteres von Irrtum, Perspektivität und Schein lösen.<sup>99</sup> Hinzu kommt, dass es keineswegs ausgemacht ist, dass das begrifflich-diskursive Denken ohne weiteres hintergebar ist.<sup>100</sup> Und schliesslich stellt

<sup>95</sup> Paul Tillich: Grundlinien des religiösen Sozialismus, in: Gesammelte Werke, II, Stuttgart 1962, 91–119, hier 98: «Das Dämonische ist die Erhebung des irrationalen Grundes aller individuellen schöpferischen Formverwirklichung im Widerspruch mit der unbedingten Form. [...] Das Dämonische ist anschaulich wie das Göttliche in dem Ekstatischen, Übermächtigen, Schauervollen. Während aber die Ekstase des Göttlichen die unbedingte Form bejaht und darum Formen schafft, zerstört die Ekstase des Dämonischen die Form.»

<sup>96</sup> Ebd., 103. Vgl. dazu Matthias Neugebauer: Die Ethik-Konzeption Paul Tillichs. Eine Annäherung mit Rücksicht auf das Gesamtwerk, in: Christian Danz, Marc Dumas, Werner Schüßler, Mary Ann Stegner, Erdmann Sturm (Hg.): Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, X, Berlin, Boston 2015, 103–141, hier 119–122.

<sup>97</sup> Ebd.: «Sobald [...] [der] Gehalt aber schwindet, bleibt nichts übrig als die leere Erhabenheit der autonomen Form.»

<sup>98</sup> F. Nietzsche: Ueber Wahrheit und Lüge, 882.

<sup>99</sup> Vgl. Michael Pfister: Über Friedrich Nietzsche: Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne; Die fröhliche Wissenschaft; Zur Genealogie der Moral, in: Theorie Kritik, 6.11.2016, <http://www.theoriekritik.ch/?p=2988> (30.1.2019).

<sup>100</sup> Vgl. Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München 31999, 65: «Die Philosophie kann auf das Begreifen nicht verzichten; und da jeder Begriff ursprünglich auf etwas Allgemeines zielt, liegt in ihm selbst schon von selbst ein Vorbegriff auf einen prinzipiell erkennbaren Zusammenhang.

sich die Frage, ob Nietzsche bei aller Kritik an Metaphysik, Moral und Religion nicht selbst wieder metaphysische Paradigmata, moralische Imperative und unter der Hand eine neue Religion etabliert, dessen Prophet Zarathustra ist.<sup>101</sup> Und nur am Rande sei hier noch einmal erwähnt, dass die Wiederkunftslehre von einem nächtlichen Dämon eingeführt wird, womit wieder die Thematik des Dämonischen aufgerufen ist.

Drittens: Auch Religion, auch der christliche Glaube und die christliche Theologie dürfen und müssen sich kritisch befragen lassen. Es ist das Rettende und zugleich das Gefährliche, dass Religionen mit göttlichen Wahrheiten handeln, sie kompetent verwalten, segensreich weitergeben – aber eben auch zu politischen Zwecken und zur Demagogie missbrauchen können. Ein Christentum, das mit den steilen Ansprüchen eines johanneischen Christus unreflektiert operiert, gerät notorisch in Gefahr, den beschriebenen Irrtümern anheim zu fallen. Mehr noch – und um abschliessend noch einmal auf Tillich zurückzukommen: Tillich kennt nicht nur die beschriebenen Gestalten sogenannter *natürlicher* Dämonien, sondern auch *sakrale* Dämonien. Bei ihnen handelt es sich genau um die Umkehrung, dass also ein religiöser Gehalt alle Formen vollständig okkupiert. Sie sind in negativer Hinsicht gekennzeichnet durch «Niederhaltung und Zerstörung der geistigen Freiheit und Schöpferkraft».<sup>102</sup> Ein solches dämonisches Christentum hat in der Moderne freilich keinen Platz mehr. Und mit Blick auf Nietzsche endlich müssen sich auch Religion und Theologie auf ihren Umgang mit Symbolen

Man denkt immer schon systematisch, sofern man nur denkt, auch wenn man die abschließenden Systeme mit guten Gründen verwirft. Mit jedem Begriff ist die bloß sinnliche Gegenwart überschritten und der Keim zum System gelegt.»

<sup>101</sup> Es sei dahingestellt, ob Zarathustra Nietzsches (einziges) *alter ego* ist. Volker Gerhardt hat die These stark gemacht, dass eine der Masken, hinter denen Nietzsche sich versteckt, auch Sokrates sein könnte. Vgl. Volker Gerhardt: Nietzsche's Alter-Ego. Über die Rückkehr des Sokrates, in: Nietzscheforschung 8 (2001) 315–332.

<sup>102</sup> P. Tillich: Grundlinien des religiösen Sozialismus, 102.

und Metaphern befragen lassen.<sup>103</sup> Das steht jedoch auf einem anderen Blatt.

Zum Schluss ist es mit Blick auf Irrtum und Erkenntnis wohl so, dass niemand und auch keine Disziplin die Wahrheit gepachtet hat: weder Politik, noch Philosophie und auch keine Religion, sondern dass in der Postmoderne immer von einem offenen und hybriden Wahrheitsverständnis auszugehen ist, demnach Wahrheit immer *offene* Wahrheit ist.<sup>104</sup> Und wenn das ernst genommen und beherzigt wird, dann gewinnt auch ein altes, aber durch und durch aufgeklärtes Lichtenberg-Wort wieder an Bedeutung und Aktualität: «Die Entscheidung über Irrthum und Wahrheit muß nie, nie (sic!) das Monopol eines Charakters werden, so wenig als eines Standes. Wahrheitsmonopole einem einzelnen Stande oder Charakter zu verleihen, sind Beeinträchtigungen für alle übrigen und wahre Injurien für die Menschheit».<sup>105</sup>

<sup>103</sup> «Weitgehend akzeptiert ist, dass die religiöse Sprache entscheidend durch Metaphern und symbolische Ausdrucksweisen geprägt ist»; Klaus Tanner: Vom Mysterium des Menschen. Ethische Urteilsbildung im Schnittfeld von Biologie, Rechtswissenschaft und Theologie, in: Reiner Anselm; Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Streitfall Biomedizin, Göttingen 2003, 135–158, hier 149.

<sup>104</sup> Vgl. Ulrich Barth: Semantischer Interpretationismus. Die andere Selbstkorrektur der Analytischen Philosophie, in: ders.: Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 202–232, hier 218: «Hermeneutische Wahrheit ist immer offene Wahrheit.»

<sup>105</sup> Georg Christoph Lichtenberg: Lieutenant Greatraks, in: Vermischte Schriften, V, Göttingen 1844, 297–306, hier 305 (im Original zum Teil gesperrt).

conexus 2 (2019) 145–174

© 2019 Matthias Neugebauer. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.010>

Prof. Dr. Matthias Neugebauer, Universität Zürich, Theologische Fakultät,  
Kirchgasse 9, 8001 Zürich

[matthias.neugebauer@access.uzh.ch](mailto:matthias.neugebauer@access.uzh.ch)

Christian Koller  
Irrtum, Erkenntnis und Interessen.  
Die Erinnerung an den schweizerischen  
Landesstreik zwischen Geschichtswissenschaft  
und Memorialpolitik

---

Der Landesstreik gilt als die grösste Krise der modernen Schweiz. Zugleich bilden die geschichtspolitischen Kontroversen um seine Interpretation einen Spiegel der politischen Kultur.<sup>1</sup> Das Wesen des Ereignisses war von Beginn an umstritten: Während die bürgerliche Seite zunächst einen von Moskau gesteuerten Umsturzversuch sah, verwies die Linke auf die sozioökonomischen Ursprünge. Die quellenbasierte Geschichtsforschung hat die Umsturzbehauptung ab den 1950er Jahren widerlegt; sie tauchte aber in politischen Diskursen am 100. Jahrestag wieder auf. Ein zweiter Streitpunkt bezieht sich auf die Folgen: Die von der Linken seit dem Ausbau des Sozialstaats kultivierte These vom Streik als Initialzündung der sozialen Schweiz ist von bürgerlichen Stimmen ebenso lange zurückgewiesen worden. Das Beispiel des Landesstreiks zeigt, dass in der Geschichtswissenschaft das Fortschrittspar von Irrtum zur Erkenntnis durch eine dritte Variable, nämlich politische Interessen,

<sup>1</sup> Martin Fenner: Der Landesstreik von 1918 im späteren Urteil, in: *Gewerkschaftliche Rundschau* 73 (1981) 177–195; Konrad J. Kuhn, Béatrice Ziegler: Tradierungen zur Schweiz im Ersten Weltkrieg. Geschichtskulturelle Prägungen der Geschichtswissenschaft und ihre Folgen, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 63 (2013) 505–526; Roman Rossfeld: Streik! Wege und Desiderate der Forschung zur Geschichte des schweizerischen Landesstreiks vom November 1918, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 57 (2017) 413–440.

ergänzt werden muss, und soll dazu anregen, über den Platz der historischen Wissenschaften im breiteren Feld der Memorialkultur nachzudenken.

### Geschichtswissenschaft als Teil der Memorialkultur

Die Historiographie gehört nicht zu den «exakten Wissenschaften». Die Probleme historischer Erkenntnis und Objektivität sind seit der Verwissenschaftlichung der Geschichtsschreibung Gegenstand theoretischer Reflexionen. Schon 1752 formulierte Johann Martin Chladenius die Lehre vom «Sehepunkt»: Wie man etwa ein Gebäude von verschiedenen Seiten her betrachten und beschreiben und dabei zu unterschiedlichen, gleichermassen korrekten Bildern gelangen kann, so verhält es sich mit der Rekonstruktion historischer Sachverhalte.<sup>2</sup>

In der Folge etablierte sich parallel zur Verfeinerung der Methoden der Quellenkritik die Ansicht, dass historische Aussagen quellengestützt sein sollen, Erkenntnis sich aber nicht mechanisch aus den Quellen ableiten lässt, sondern diese der Kontextualisierung und Interpretation bedürfen. Reinhart Koselleck hat von einem «Veto-recht der Quellen» gesprochen: Die Quellen verpflichten nicht zu bestimmten Aussagen, schränken aber das Feld dessen, was als wissenschaftliche Aussage Gültigkeit haben kann, ein.<sup>3</sup> Das heisst im Anschluss an Poppers Falsifikationismus, dass die historisch-quellenkritische Methode zwar Aussagen als Irrtümer falsifizieren kann, die aus den Quellen gewonnenen Erkenntnisse aber immer nur vorläufig sind. Als Konsequenz hat Thomas Nipperdey den Grundsatz von der Objektivität als «regulative Idee» formuliert:

<sup>2</sup> Johann Martin Chladenius: Aus der *Allgemeinen Geschichtswissenschaft* (1752), in: Wolfgang Hardtwig (Hg.): *Über das Studium der Geschichte*, München 1990, 11–17.

<sup>3</sup> Reinhart Koselleck: *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschliessung der geschichtlichen Welt*, in: ders. et al. (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit*, München 1977, 17–46.

Auch wenn eine «objektive» Darstellung der Vergangenheit nicht erreicht werden kann, ist dies keineswegs ein Freipass für wildes Phantasieren – vielmehr muss die Objektivität als Ideal den geschichtswissenschaftlichen Forschungsprozess leiten.<sup>4</sup>

Die Geschichtswissenschaft hat freilich nicht das Monopol der Beschäftigung mit der Vergangenheit. Sie ist Teil dessen, was als «kollektives Gedächtnis», «Memorial-» oder «Geschichtskultur» bezeichnet wird.<sup>5</sup> Dazu zählen auch die Memorialisierung historischer Vorgänge in Schulunterricht, Medien, Museen und durch Denkmäler, die Benennung von Strassen, Gedenkanlässe, die mündliche Tradierung und weiteres mehr. Zu erwähnen ist auch die Geschichtspolitik, die parteiische Interpretation von Geschichte mit dem Ziel der Durchsetzung politischer Interessen.<sup>6</sup> Hier findet sich ein breites Spektrum von Spielarten mit unterschiedlicher Nähe zu wissenschaftlichen Befunden: von Versuchen der volkspädagogischen Aufklärung über dunkle Flecken der Geschichte zwecks Verhinderung ihrer Wiederholung über die Mythologisierung von Ereignissen zwecks überzeitlicher Sinnstiftung bis hin zur politisch motivierten Geschichtsfälschung wie der Holocaustleugnung.

Allerdings hat auch die Gegenposition, die Forderung nach politisch «ausgewogener» Geschichtsdarstellung, ihre Fallstricke. Häufig wird darunter nicht etwa eine strikte Orientierung an den Befunden der Geschichtswissenschaft verstanden, sondern das

<sup>4</sup> Thomas Nipperdey: Kann Geschichte objektiv sein?, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 30 (1979) 329–342.

<sup>5</sup> Vgl. Jörn Rüsen: Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken, in: ders. et al. (Hg.): Historische Faszination. Geschichtskultur heute, Köln 1994, 3–26; Aleida Assmann: Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention, München 2013; Guy P. Marchal: Schweizer Gebrauchsgeschichte. Geschichtsbilder, Mythenbildung und nationale Identität, Basel 2006.

<sup>6</sup> Vgl. Peter Steinbach: Geschichte im politischen Kampf. Wie historische Argumente die öffentliche Meinung manipulieren, Bonn 2012; Beatrix Bouvier, Michael Schneider (Hg.): Geschichtspolitik und demokratische Kultur. Bilanz und Perspektiven, Bonn 2008.

arithmetische Mittel von Meinungen, die zu einem historischen Thema herumgeistern. Während niemand verlangen würde, dass eine «ausgewogene» Darstellung der Form der Erde diese als Halbkugel zeigen müsste, um einen Mittelweg zwischen den «ideologischen» Extrempositionen Kugel und Scheibe zu beschreiten, finden sich vergleichbare Forderungen in Bezug auf historische Sachverhalte durchaus. Alle diese Punkte prägten auch die Memorialkultur um den Landesstreik.

### Vorwissenschaftliche Memorialkultur

Kontroverse Deutungen des Landesstreiks bauten sich bereits vor dem Ereignis prospektiv auf. Auf der Linken manifestierten sich Gegensätze zwischen Anhängern der Beschlusslage von Partei und Gewerkschaften vom Generalstreik als äusserstem Protestmittel, Skeptikern der Generalstreikidee, radikalen Heissspornen und Schwankenden. Auf der politischen Rechten machte sich seit der Oktoberrevolution die Furcht vor einem Umsturz in der Schweiz breit. Das Oltener Aktionskomitee (OAK) wurde als «Soviet d'Oltén» titulierte,<sup>7</sup> und General Ulrich Wille verbreitete die – wie sich später herausstellte: falsche – Befürchtung, auf den linkssozialistischen Konferenzen von Zimmerwald und Kiental sei 1915/16 die Schweizer Revolution beschlossen worden.<sup>8</sup>

Eine Untersuchung der Bundesanwaltschaft nach der Ausweisung der Sowjetmission vom 12. November 1918 konnte keinen organisatorischen Zusammenhang von Streikleitung und Sowjets belegen,<sup>9</sup> und während des Streikprozesses 1919 bezeichnete der Auditor die Vorstellung, «fremdes Geld» habe eine Rolle gespielt,

<sup>7</sup> Zum Beispiel Nouvelliste, 9.4.1918; Gazette de Lausanne [= GL], 13.4.1918, 5.8.1918; Journal de Genève, 14.4.1918, 3.8.1918.

<sup>8</sup> Dokumente zum Landesgeneralstreik 1918, in: Schweizer Monatshefte 48 (1968/69) 833–860, hier 835–836.

<sup>9</sup> Bundesgesetz über das Bundesstrafrecht vom 4. Februar 1853, in: Bundesblatt 73/17 (1921) 381–389.



als «Legende».<sup>10</sup> Dennoch transformierten sich die Umsturzbefürchtungen von 1918 in eine Geschichtsdeutung, die sich teilweise bis in die 1960er Jahre hielt. Die Umsturzbekämpfung wies dabei einen «Röstigraben» auf: Während in der Deutschschweiz von russischen und jüdischen Bolschewisten als Drahtziehern die Rede war, sah man in der Romandie und im Tessin eine zweite Gruppe von Urheber: Deutsche Emissäre, die via die Schweiz die Entente-Staaten ins Chaos stürzen wollten.<sup>11</sup>

Die Umsturzbekämpfung stützte sich auf sehr zweifelhafte «Quellen».<sup>12</sup> Dazu gehörten die «Instructions générales après la révolution en Suisse» zur Errichtung einer Sowjetschweiz unter dem galizisch-jüdischen Bolschewisten Karl Radek, die der mit dem französischen Nachrichtendienst zusammenarbeitende Exilrusse Serge Persky am 23. April 1919 veröffentlichte.<sup>13</sup> Der freisinnige Untersuchungsrichter Albert Calame konstatierte nach einer Befragung Perskys, der in mehreren Ländern über 170 antibolschewistische Artikel mit Fake-News publizierte, es handle sich mit grösster Wahrscheinlichkeit um eine Fälschung russischer Exilkreise.<sup>14</sup> Dies tat der geschichtspolitischen Verwendung des Textes aber keinen Abbruch. Eine ähnliche Karriere machte das fiktive «Document Guilbeaux»: Schon vor dem Streik kolportierten mehrere Zeitungen, bei einer Verhaftung des französischen Kommunisten Henri

<sup>10</sup> Der Landesstreik-Prozess gegen die Mitglieder des Oltener Aktionskomitees vor dem Militärgericht 3, II, Bern 1919, 707–708.

<sup>11</sup> Zum Beispiel GL, 20.11.1918, 27.11.1918, 5.4.1921; Gazzetta Ticinese, 14.11.1918.

<sup>12</sup> Vgl. Daniel Artho: Der Landesstreik als gescheiterter Revolutionsversuch? Zur Geschichte eines verhängnisvollen Narrativs, in: Roman Rossfeld et al. (Hg.): Der Landesstreik. Die Schweiz im November 1918, Baden 2018, 412–429; Michel Caillat, Jean-François Fayet: Le mythe de l'ingérence bolchevique dans la Grève générale de novembre 1918. Histoire d'une construction franco-suisse, in: *Traverse* 25/2 (2018) 213–229.

<sup>13</sup> GL, 23.4.1919. Vgl. Daniel Artho: «Fake News» stützen das Revolutionsnarrativ. Serge Perskys umstrittene Enthüllungen, in: R. Rossfeld (Hg.): Der Landesstreik, 423; ders.: Ein diabolischer Plan zur Terrorisierung der Schweiz?, in: *Die Wochenzeitung*, 22.11.2018.

<sup>14</sup> Willi Gautschi: Der Landesstreik 1918, Zürich 1968, 171, Anm. 49.

Guilbeaux seien Revolutions- bzw. Generalstreikanweisungen Lenins an die Schweizer Sozialisten sichergestellt worden.<sup>15</sup> Bundesrat Heinrich Häberlin hielt 1925 fest, man habe nichts dergleichen gefunden;<sup>16</sup> die Behauptung verschwand aber nicht aus der Debatte.

Die dritte Säule der Umsturzbehauptung war ein als «Bürgerkriegsmemorial» skandalisiertes Schriftstück. Hier erlebte ein echtes Dokument durch Herauslösung aus seinem Zusammenhang eine geschichtspolitische Karriere. Der Vorentwurf für ein Generalstreik-konzept, den eine OAK-Kommission im Februar 1918 erstellte, listete in einer Auslegeordnung potentielle «ausserparlamentarische Kampf-mittel» auf: 1. «Volks- und Demonstrationsversammlungen»; 2. solche Versammlungen während der Arbeitszeit; 3. befristeter allgemeiner Streik; 4. die «Anwendung des allgemeinen Streiks als unbefristete Massnahme, die zum offenen revolutionären Kampf und in die Periode des offenen Bürgerkriegs überleitet». Empfohlen wurde die Vorbereitung auf die ersten drei Punkte.<sup>17</sup> OAK-Präsident Robert Grimm betonte an einer Konferenz der Partei- und Gewerkschafts-spitzen, der vierte Punkt komme aufgrund der unabsehbaren Kon-ssequenzen nicht in Frage,<sup>18</sup> worauf er im bereinigten Entwurf, der in die Vernehmlassung bei den Gewerkschaften ging, aus der Liste der «Kampfmittel» herausgenommen wurde.<sup>19</sup> Die Behörden kamen im November 1918 in den Besitz des Vorentwurfs, verwendeten ihn indessen im Landesstreikprozess wegen seiner Bedeutungslosigkeit

<sup>15</sup> Zum Beispiel *La Liberté*, 31.10.1918, 26.12.1924, 3.1.1925, 9.1.1925, 10.4.1925; *GL*, 29.12.1924.

<sup>16</sup> Protokolle der Bundesversammlung: NR 21. Sitzung vom 3.4.1925, 310–317.

<sup>17</sup> Schweizerisches Sozialarchiv Ar SGB G 190/3/23 Entwurf an die Konfe-renz vom 1.3.1918: Generalstreikfrage.

<sup>18</sup> Vgl. Schweizerischer Gewerkschaftsbund: Protokoll der Sitzung des Ge-werkschafts-Ausschusses in Verbindung mit der Geschäftsleitung der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz und dem Bureau der National-ratsfraktion, Freitag den 1. bis Sonntag den 3. März 1918. o. O. u. J. [Bern 1918], 4–5; Schweizerisches Sozialarchiv Ar 201.16.2 Marie Hüni: Notiz-buch, Nr. 6.

<sup>19</sup> Schweizerischer Gewerkschaftsbund: Protokoll der Sitzung (1.–3. März 1918), 10–16.

nicht.<sup>20</sup> Die Skandalisierung als «Bürgerkriegsmemorial» begann erst im Sommer 1919 als Reaktion auf die linke Polemik gegen die als «Wille-Memorial» skandalisierte Forderung des Generals an den Bundesrat nach einem präventiven Truppenaufgebot vom 4. November 1918. Die Auslegeordnung des Vorentwurfs wurde nun zu einem heimlichen «Plan zum Bürgerkrieg» umgedeutet.<sup>21</sup> Obwohl eine Untersuchung der Bundesanwaltschaft zum Schluss gelangte, es handle sich nicht um eine Aufforderung zu Revolution und Aufruhr,<sup>22</sup> wurde das «Bürgerkriegsmemorial» immer wieder als politisches Argument gebraucht – beispielsweise im Vorfeld der Abstimmungen über die von der Linken bekämpften und vom Volk dann abgelehnten Staatschutzgesetze von 1922 und 1934.

1917/18 breitete sich auch in der Schweiz das Phantasma des «Judeo-Bolschewismus» aus, das im diplomatischen und fremdenpolizeilichen Apparat sowie in einem Teil der bürgerlichen Presse omnipräsent wurde und ab 1920 durch die Verbreitung der gefälschten *Protokolle der Weisen von Zion* weiteren Auftrieb erhielt. Der Landesstreik wurde in die Vorstellung vom Bolschewismus als Instrument einer jüdischen Weltverschwörung eingepasst. Eine trotz zahlreichen faktischen und chronologischen Fehlern einflussreiche Broschüre, *Les troubles révolutionnaires en Suisse de 1916 à 1919*, die der Militärpublizist Paul de Vallière 1926 während einer Kampagne zur Verhinderung der Wahl Grimms zum Nationalratspräsidenten publizierte, berief sich auf Persky, das «Document Guilbeaux» und das «Bürgerkriegsmemorial» und behauptete, der «revolutionäre Streik» sei von den zumeist jüdischen Bolschewisten in Moskau beschlossen worden.<sup>23</sup>

Die frühe Geschichtsschreibung durch universitäre Historiker unterschied sich kaum von der politischen Publizistik. Quellengestützte Forschung gab es – auch wegen Archivsperrfristen – nicht.

<sup>20</sup> W. Gautschi: Landesstreik, 359.

<sup>21</sup> Der Grütlianer, 19.7.1919, 26.7.1919.

<sup>22</sup> Bundesgesetz über das Bundesstrafrecht, 387–388.

<sup>23</sup> Paul de Vallière: Die revolutionären Umtriebe in der Schweiz von 1916–1919, Schaffhausen 1928, 8–9, 36–45.

Wo der Streik in Überblicksdarstellungen abgehandelt wurde, fand sich die Umsturzbehauptung ohne Quellenbelege.<sup>24</sup> Die Memorialkultur der Arbeiterbewegung wies die Umsturzbehauptung dagegen zurück und betonte als Streikursachen materielle Not und die Empörung über das Militäraufgebot.<sup>25</sup>

Der Umgang mit dem Landesstreik in der «Geistigen Landesverteidigung» ab Mitte der 1930er Jahre folgte deren verschiedenen Variationen: Zur «geschlossenen», auf Ausgrenzung der Linken abzielenden und mit rechtsautoritären Staatsmodellen liebäugelnden Spielart gehörte etwa das geplante, aber gescheiterte Buchprojekt «Der rote Weltsturm und die Eidgenossen» eines «Komitees für die Herausgabe vaterländischer Literatur», das mit stark xenophober Stossrichtung den Streik als Revolutionsversuch charakterisieren wollte.<sup>26</sup> 1938 stellte der von politischen Rechtskreisen um den ehemaligen Bundesrat Jean-Marie Musy und den nachmaligen SS-Obersturmbannführer Franz Riedweg produzierte Film «Die Rote Pest» den Landesstreik zusammen mit Konflikten in aller Welt als Teil einer jüdisch-bolschewistischen Verschwörung dar.<sup>27</sup> Die «offene», auf einen nationalen Schulterschluss mit der Arbeiterbewegung abzielende Spielart der «Geistigen Landesverteidigung» konnte

<sup>24</sup> Vgl. Bernard Degen: Vom schwierigen Umgang der schweizerischen Geschichtsschreibung mit dem Landesstreik vom November 1918, in: *Traverse* 25/2 (2018) 43–61, hier 46–52.

<sup>25</sup> Zum Beispiel Friedrich Heeb: *Der Schweizerische Gewerkschaftsbund 1880/1930. Denkschrift zum Fünfzigjährigen Jubiläum*, Bern 1930, 152–162; Konrad Ilg: *Die schweizerischen Gewerkschaften in den letzten 25 Jahren*, in: *Festgabe für Bundesrat Dr. h.c. Edmund Schulthess zum siebenzigsten Geburtstag*, Zürich 1938, 485–503, hier 495.

<sup>26</sup> Vgl. Dorothe Zimmermann: Den Landesstreik erinnern. Antikommunistische Aktivitäten des Schweizerischen Vaterländischen Verbandes 1919–1948, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte [= SZG]* 63 (2013) 479–504, hier 496–498.

<sup>27</sup> Vgl. Bruno Jaeggi et al.: *Die Rote Pest. Antikommunismus in der Schweiz*, in: Film 1 (1975) 49–86; Marco Wyss: *Un Suisse au Service de la SS. Franz Riedweg (1907–2005)*, Neuchâtel 2010, 43–46; Daniel Artho: *Das Revolutionsnarrativ im Kino. Die Rote Pest von 1938*, in: R. Rossfeld (Hg.): *Der Landesstreik*, 427.

sich auf keine bestehende Interpretation des Streiks stützen und verschwieg das Thema zuweilen schlichtweg. Prominente Beispiele sind die Kinofilme «Füsilier Wipf» (1938) und «Gilberte de Courgenay» (1941).

Der Landesstreik war während des Zweiten Weltkriegs aber keineswegs vergessen. Stimmungsberichte zeigen, dass angesichts der massiven Reallohnverluste viele ein neues «1918» erwarteten.<sup>28</sup> Vor diesem Hintergrund versprach Bundespräsident Walther Stampfli in seiner Neujahrsansprache 1944 die Einführung einer Alters- und Hinterlassenenversicherung (AHV) bis 1948 – damit griff er einen Punkt der Landesstreikforderungen und den Verfassungsauftrag von 1925 auf. Gemäss dem Historiker und liberalen Politiker André Lasserre kann so der November 1918 «fast als Schlüsseldatum des Zweiten Weltkriegs in der Schweiz» gelten: «Es ist der grosse Ansporn für die Bestrebungen der Sozialreform, Hebel für die eine Seite, quälende Erinnerung und feierliche Mahnung für die andere. Immerhin kommt es nicht oft vor, dass die «Lehren der Geschichte» etwas nützen.»<sup>29</sup> Der 30. Jahrestag des Streiks fiel just mit der von 80% der Stimmenden gutgeheissenen Einführung der AHV zusammen. Während sich die bürgerliche Presse dagegen verwahrte, Bezüge zwischen «1918» und diesem sozialpolitischen Wurf herzustellen, wurden in der Arbeiterbewegung zunehmend sozialpolitische Errungenschaften, die schon in den Landesstreikforderungen figuriert hatten, ursächlich auf diesen zurückgeführt.

Die Integration der Arbeiterbewegung in den antikomunistischen Nachkriegskonsens machte die Umsturzbauptung geschichtspolitisch dysfunktional, sie verschwand aber nicht sofort. Der Historiker und konservative Politiker Peter Dürrenmatt fuhr 1957 in seiner *Schweizer Geschichte* doppelspurig und nannte «soziales und wirtschaftspolitisches Ungenügen, revolutionäre Theorien

<sup>28</sup> Jürg Schoch: Mit Aug' und Ohr für's Vaterland. Der Schweizer Aufklärungsdienst von Heer und Haus im Zweiten Weltkrieg, Zürich 2015, 249–266.

<sup>29</sup> André Lasserre: Schweiz. Die dunkeln Jahre. Öffentliche Meinung 1939–1945, Zürich 1989, 428.

und einen revolutionären Willen» sowie fehlendes gegenseitiges Vertrauen als Streikursachen.<sup>30</sup> Roger Masson, Ex-Chef des Nachrichtendienstes, repetierte 1960 die klassische Umsturzbehauptung Paul de Vallières – inklusive deren antisemitischen Zutaten.<sup>31</sup> Noch 1970 fanden sich Serge Perskys «Instructions» in einer Quellensammlung des konservativen Historikers Michel Salamin als angeblich authentisches Dokument.<sup>32</sup> In Verteidigung des alten Geschichtsbildes trotz fehlender Quellengrundlage meinte Edgar Bonjour (mit Jahrgang 1898 Augenzeuge des Landesstreiks und ab der Zwischenkriegszeit Vertreter der Umsturzbehauptung) 1965 in seiner *Geschichte der schweizerischen Neutralität*, das juristische Prinzip «quod non est in actis non est in mundo» gelte für Historiker nicht.<sup>33</sup> Kurz darauf empfahl er allerdings die Arbeit von Markus Mattmüller über den sozialistischen Theologen Leonhard Ragaz, die den Landesstreik ausführlich behandelte und Bonjours Interpretation quellengestützt widerlegte, der Universität Basel als Habilitationsschrift.<sup>34</sup>

### Der Landesstreik in der Wissenschaft und der Memorialkultur seit den 1950er Jahren

Das Aufkommen quellenbasierter Forschung in den 1950er Jahren und das Ablaufen archivischer Sperrfristen veränderten und verfeinerten den historiographischen Blick auf den Landesstreik. 1955 legte Willi Gautschi seine in Zürich bei Leonhard von Muralt

<sup>30</sup> Peter Dürrenmatt: *Schweizer Geschichte*, Bern 1957, 765.

<sup>31</sup> R.[oger] Masson: *La Suisse face aux deux guerres mondiales ou du général Wille au général Guisan*, in: *Revue Militaire Suisse* 105 (1960) 468–476.

<sup>32</sup> Michel Salamin (éd.): *Documents d'histoire suisse 1848–1968*, Sierre 1970, 80–82.

<sup>33</sup> Edgar Bonjour: *Geschichte der schweizerischen Neutralität*, II, Basel 1965, 695.

<sup>34</sup> Markus Mattmüller: *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus eine Biographie*, I–II, Zürich 1957–1968. Vgl. B. Degen: *Vom schwierigen Umgang der schweizerischen Geschichtsschreibung*, 55.

verfasste Dissertation zum OAK vor.<sup>35</sup> Mit Jahrgang 1920 gehörte er der Nachlandesstreikgeneration an, hatte im Zweiten Weltkrieg Aktivdienst geleistet und war Offizier, aber – entgegen den Behauptungen der politischen Rechten – nicht Mitglied der Sozialdemokratischen Partei.<sup>36</sup> In der Folge erschienen Bücher von Markus Mattmüller, Paul Schmid-Ammann, Markus Bolliger und abermals von Willi Gautschi, dessen zum 50. Jahrestag publizierte, erstmals die Akten des Bundesarchivs sowie mehrerer Staats-, Gewerkschafts- und Parteiarchive auswertende Gesamtdarstellung bis heute als Standardwerk gilt.<sup>37</sup> Gautschi wies die Umsturzbehauptung zurück und betonte strukturelle Probleme der Gesellschaft und Politik der Belle Époque (besonders die mangelhafte Integration der Arbeiterbewegung), deren Verschärfung durch die wirtschaftliche Entwicklung ab 1914 sowie – als unmittelbaren Auslösefaktor – die militärische Besetzung Zürichs Anfang November 1918. Diese multikausale Sichtweise etablierte sich unter Historikern unterschiedlicher politischer Couleur als Konsens. So warf der nach der Öffnung russischer Archive in den 1990er Jahren erbrachte Nachweis, dass sich auch dort keine Belege für eine organisatorische Zusammenarbeit von Streikführung und Sowjetmission finden, keine hohen Wellen mehr.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Willi Gautschi: Das Oltener Aktionskomitee und der Landes-Generalstreik von 1918, Affoltern a. A., 1955.

<sup>36</sup> Vgl. Andreas Steigmeier: Willi Gautschi 1920–2004, in: Badener Neujaarsblätter 80 (2005) 222–224; Séveric Yersin: Willi Gautschi (1920–1984) et la Grève générale. Une œuvre historiographique dans son contexte, in: Traverse 25/2 (2018) 63–77; W. Gautschi: Das Oltener Aktionskomitee, 7, sowie <https://twitter.com/GautschiEva/status/1066719480053665792>; <https://twitter.com/GautschiEva/status/1066472452442783744>.

<sup>37</sup> Paul Schmid-Ammann: Die Wahrheit über den Generalstreik von 1918. Seine Ursachen, sein Verlauf, seine Folgen, Zürich 1968; Markus Bolliger: Die Basler Arbeiterbewegung im Zeitalter des Ersten Weltkrieges und der Spaltung der Sozialdemokratischen Partei. Ein Beitrag zur Geschichte der schweizerischen Arbeiterbewegung, Basel 1970; W. Gautschi: Landesstreik.

<sup>38</sup> Peter Collmer: Zwischen Selbstdefinition und internationaler Behauptung. Frühe bolschewistische Diplomatie am Beispiel der Sowjetmission

Eine Reihe von Regionalstudien bestätigten Gautschis Befunde, offenbarten aber auch regionale Unterschiede.<sup>39</sup> Der Aufschwung der Sozialgeschichte der 1970er Jahre führte allerdings kaum zu einer Intensivierung der Landesstreikforschung. Insbesondere wurde versäumt, Oral History zu betreiben, so lange dies möglich gewesen wäre. Hingegen untersuchten eine Reihe militärhistorischer Studien den Ordnungsdienst der Landesstreikzeit<sup>40</sup> und setzten sich mehrere Publikationen mit führenden Protagonisten auseinander.<sup>41</sup> Zu reden gab im Anschluss an Niklaus Meienbergs kontrovers diskutiertes Buch<sup>42</sup> die Person General Willes, deren Erforschung durch den fehlenden Zugang zum Familienarchiv erschwert wird.

in Bern, in: Ludmilla Thomas, Viktor Knoll (Hg.): Zwischen Tradition und Revolution. Determinanten und Strukturen sowjetischer Aussenpolitik 1917–1941, Stuttgart 2000, 225–283, hier 281–282.

<sup>39</sup> Zum Beispiel Joe Schelbert: Der Landesstreik vom November 1918 in der Region Luzern. Seine Vorgeschichte, sein Verlauf und seine Wirkung, Luzern 1985; Edith Hiltbrunner: Generalstreik 1918 in der Region Grenchen-Solothurn, Fribourg 2012; Julien Steiner et al.: La Grève générale de 1918 à Bienne et dans le Jura Bernois, Bienne 2018 sowie Aufsätze in: Marc Vuilleumier et al. (éds.): La Grève générale de 1918 en Suisse, Genève 1977, Patrick Auderset et al. (Hg.): Der Landesstreik 1918. Krisen, Konflikte, Kontroversen, Zürich, Lausanne 2018 und R. Rossfeld (Hg.): Der Landesstreik.

<sup>40</sup> René Zeller: Ruhe und Ordnung in der Schweiz die Organisation des militärischen Ordnungsdienstes von 1848 bis 1939, Bern 1990; Ueli Wild: Zürich 1918. Ordnungsdienstesätze der Schweizer Armee im Frühjahr und im Sommer 1918 in Zürich, Frauenfeld 1987; Daniel M. Frey: Vor der Revolution? Ordnungsdienst-Einsatz der Armee während des Landesstreiks in Zürich, Zürich 1998; Thomas Greminger: Ordnungstruppen in Zürich. Der Einsatz von Armee, Polizei und Stadtwehr Ende November 1918 bis August 1919, Basel 1990.

<sup>41</sup> Zum Beispiel René Zeller: Emil Sonderegger. Vom Generalstabschef zum Frontenführer, Zürich 1999; Hans Rudolf Fuhrer, Paul Meinrad Strässle (Hg.): General Ulrich Wille. Vorbild den einen – Feindbild den anderen, Zürich 2003; Bernard Degen et al. (Hg.): Robert Grimm. Marxist, Kämpfer, Politiker, Zürich 2012.

<sup>42</sup> Niklaus Meienberg: Die Welt als Wille & Wahn. Elemente zur Naturgeschichte eines Clans, Zürich 1987.



Abseits der Wissenschaft gab es weiterhin politische Kontroversen um den Landesstreik. An runden Jahrestagen kam es zu Schlagabtauschen zwischen Links und Rechts, die sich um das Verhältnis von Bürgertum, Staat und Arbeiterbewegung drehten.<sup>43</sup> Zugleich floss der Streik als Kontrast in Jubiläen des als Gründungsdokument der Sozialpartnerschaft überhöhten «Friedensabkommens» der Metallindustrie von 1937 ein. In Schulbüchern herrschten die beiden Modi aus der «Geistigen Landesverteidigung», die Umsturzbehauptung und das Verschweigen, bis etwa 1970 vor.<sup>44</sup> 1976 stellte sich Schulbuchautor Arnold Jaggi in einer Kontroverse in der *Lehrerzeitung* auf den Standpunkt, erst seit der wissenschaftlichen Aufarbeitung könne das Thema in Lehrmittel Eingang finden.<sup>45</sup> Dies fand dann in der Folge statt, wenn auch in unterschiedlicher Ausführlichkeit.

### Wissenschaftliche und geschichtspolitische Debatten im Zeichen des Zentenariums

Im Vorfeld des Zentenariums erwachte das Interesse am Landesstreik neu. Das Schweizer Fernsehen produzierte eine Docufiction, die das Geschehen stark auf Robert Grimm, Oberstdivisionär Emil Sonderegger (der auch den Part der historischen Figuren des Generalstabschefs Theophil von Sprecher und teilweise General Willes übernahm) und Bundespräsident Felix Calonder zuspitzte, die strukturellen Ursachen des Konflikts stark verkürzte und dafür in einem Epilog den Weg Sondereggers in den Faschismus sowie die Annäherung zwischen Sozialdemokraten

<sup>43</sup> Vgl. Georg Kreis: Eine Machtprobe und ihre Deutungen, in: Neue Zürcher Zeitung [= NZZ], 5.11.2008.

<sup>44</sup> Vgl. Werner Hadorn: Der Generalstreik in den Schulbüchern, in: National-Zeitung, 23.3.1974.

<sup>45</sup> Hans Saner: Der Lehrer und die Politik, in: Schweizerische Lehrerzeitung 4 (1976) 97–100 u. 169–172; Arnold Jaggi: Politik durch Verschweigen von Politik, in: Schweizerische Lehrerzeitung 4 (1976) 323–324.

und Bürgerlichen in der «Geistigen Landesverteidigung» und bei der Schaffung der AHV thematisierte. Nebst Massenmedien, Regionalmuseen und Volkshochschulen griffen ein Laientheater in Olten sowie eine Ausstellung des Landesmuseums und des Schweizerischen Sozialarchivs das Thema auf, die beide grossen Publikumszuspruch fanden.

Auch die Wissenschaft wandte sich dem Thema verstärkt zu. Nachdem die Schweiz des Ersten Weltkriegs jahrzehntelang im Schatten der Debatten um den Zweiten Weltkrieg gestanden hatte, vermehrten nun zahlreiche Publikationen das Wissen über die Kontexte des Streiks.<sup>46</sup> Neue Forschungen befassten sich etwa mit der bis 1919 anhaltenden Versorgungskrise<sup>47</sup> sowie bislang vernachlässigten Gruppen von Akteuren, so den Frauen,<sup>48</sup> den Arbeitgebern,<sup>49</sup> den Bauern<sup>50</sup> oder den ab November 1918 wie Pilze aus dem Boden schießenden Bürgerwehren.<sup>51</sup> Untersucht wurden auch Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus in den Reaktionen auf die

<sup>46</sup> Vgl. Christian Koller: Aktuelle Argumente, in: NZZ Geschichte 21 (2019) 100–105.

<sup>47</sup> Daniel Krämer et al. (Hg.): «Woche für Woche neue Preisaufschläge». Nahrungsmittel-, Energie- und Ressourcenkonflikte in der Schweiz des Ersten Weltkriegs, Basel 2016; Maria Meier: Von Notstand und Wohlstand. Die Basler Lebensmittelversorgung im Krieg 1914–1918, Diss. Luzern 2017; Gertrud Schmid-Weiss: Schweizer Kriegsnothilfe im Ersten Weltkrieg. Eine Mikrogeschichte des materiellen Überlebens mit besonderer Sicht auf Stadt und Kanton Zürich, Wien 2019.

<sup>48</sup> Elisabeth Joris: Kampf um Frauenrechte – Allianzen und Bruchlinien, in: *Traverse* 25/2 (2018) 169–192; Katharina Hermann: Weiber auf den Geleisen. Frauen im Landesstreik, in: R. Rossfeld (Hg.): *Der Landesstreik*, 217–240.

<sup>49</sup> Pierre Eichenberger: Les organisations patronales et la Grève générale de 1918, in: *Traverse* 25/2 (2018) 129–149; Roman Rossfeld: Das Bürgertum im Landesstreik. Arbeitgeber(verbände), Revolutionsängste und Antikommunismus in der Schweiz im November 1918, in: ders. (Hg.): *Der Landesstreik*, 184–216.

<sup>50</sup> Juri Auderset, Peter Moser: Eine «sperrige» Klasse. Die bäuerliche Bevölkerung im Landesstreik, in: R. Rossfeld (Hg.): *Der Landesstreik*, 241–255.

<sup>51</sup> Zum Beispiel Andreas Thürer: *Der Schweizerische Vaterländische Verband 1919–1930/31, I–III*, Diss. Basel 2010.

Umbrüche bei Kriegsende,<sup>52</sup> die Einbettung des Landesstreiks in die Protest- und Streikwelle zwischen 1917 und 1919<sup>53</sup> sowie die kurze Reformperiode nach 1918, als die 48-Stunden-Woche eingeführt und die Grundlagen für den AHV-Verfassungsartikel geschaffen, aber auch viele andere Veränderungsvorschläge vorgebracht wurden.<sup>54</sup>

Zugleich offenbarte sich, dass der Landesstreik stärker im internationalen Zusammenhang zu sehen ist. Dabei geht es etwa um die Wahrnehmung der zeitgleichen Umbrüche in mehreren Nachbarstaaten, die transnationalen Verflechtungen der Arbeiter- und Arbeitgeberorganisationen, Regierungen, Armeeführungen und paramilitärischen Organisationen oder die Wirkungen der propagandistischen, diplomatischen und geheimdienstlichen Aktivitäten der Kriegführenden in der Schweiz.<sup>55</sup> In aktuellen Studien wurden Parallelen bezüglich der Proteste, der Revolutionsangst und des Antisozialismus in der Schweiz, den USA und den Niederlanden herausgearbeitet.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Christian Koller: Aufruhr ist unschweizerisch: Fremdenangst und ihre Instrumentalisierung in der Landesstreikzeit, in: R. Rossfeld (Hg.): Der Landesstreik, 338–359.

<sup>53</sup> Christian Koller: Vor dem Landesstreik. Der November 1918 in der Kontinuität der helvetischen Streikgeschichte, in: Hans Rudolf Fuhrer (Hg.): Innere Sicherheit – Ordnungsdienst, Teil I, Zürich 2017, 75–98; ders.: Der Landesstreik im Kontext der helvetischen Streikgeschichte, in: *Traverse* 25/2 (2018) 91–109; ders., Bernard Degen: Protest und Streiks in der Schweiz in der zweiten Hälfte des Ersten Weltkriegs, in: *Journal of Modern European History* 17 (2019).

<sup>54</sup> Zum Beispiel Matthias Ruoss: Der Landesstreik als Schwungrad. Die Erfindung der Sozialversicherungspolitik um 1920, in: R. Rossfeld (Hg.): Der Landesstreik, 79–102; Christian Koller: «Auf einem Schiffe regiert der Kapitän und kein Matrosenrat» – Die Mitbestimmungsdebatte nach dem Schweizer Landesstreik, in: *SZG* 69 (2019) 49–72.

<sup>55</sup> Alexandre Elsig: *Les Shrapnels du Mensonge. La Suisse face à la Propagande allemande de la Grande Guerre*, Lausanne 2017; Christophe Vuilleumier: *La Suisse face à l'espionnage, 1914–1918*, Genève 2015; Jakob Tanner: Im Landesstreik lag Weltpolitik, in: *Tages-Anzeiger* [= TA], 31.10.2018.

<sup>56</sup> Adrian Zimmermann: Die Niederlande und die Schweiz im November 1918, in: *SZG* 63 (2013) 453–478; Christian Koller: «Red Scare» in zwei

Dies akzentuiert den Landesstreik als helvetisches Element dessen, was Jörn Leonhard als «Global Revolution of Rising Expectations» bezeichnet hat, einer weltweiten Erwartungshaltung, dass es nach der Katastrophe des Weltkriegs keine Rückkehr zu den Zuständen vor 1914 gebe.<sup>57</sup>

Daneben nahmen sich verschiedene politische Kräfte des Themas an; der Kulturredaktor Linus Schöpfer bezeichnete den Landesstreik als «sozialpolitischen Rohrschachtest».<sup>58</sup> Exponenten der Linken betonten die Wirkung des Streiks als demokratische und sozialpolitische Initialzündung. Dies stand nicht im Widerspruch zu den Erkenntnissen der Forschung, spitzte diese freilich im Sinne der eigenen Interessen zu. Paul Rechsteiner, Präsident des Schweizerischen Gewerkschaftsbundes, stellte den Streik als «zentralen Wendepunkt der neueren Schweizer Geschichte» in eine Reihe mit der Aufhebung der Untertanenverhältnisse 1798 und der Bundesstaatsgründung 1848.<sup>59</sup> Gemäss Bundesrätin Simonetta Sommaruga stellte der Streik die Weichen dafür, dass «wir heute in einem Land leben, in dem möglichst niemand vergessen geht».<sup>60</sup> Und für Bundespräsident Alain Berset stand er «nicht nur für das Programm des sozialen Fortschritts, sondern auch des politischen Fortschritts – also der Inklusion immer weiterer Bevölkerungskreise in unsere demokratische Kultur».<sup>61</sup>

Anders sah dies Pierre Bessard, Direktor des «Liberalen Instituts». Im Artikel «Der lange Irrweg zum Schweizer Sozialstaat»

Schwesterrepubliken. Revolutionsfurcht und Antisozialismus im schweizerisch-amerikanischen Vergleich, 1917–1920, in: Hans Rudolf Fuhrer (Hg.): Innere Sicherheit – Ordnungsdienst, Teil II, Zürich 2018, 84–114.

<sup>57</sup> Jörn Leonhard: 1917–1920 and the Global Revolution of Rising Expectations, in: Stefan Rinke, Michael Wildt (eds.): Revolutions and Counter-Revolutions. 1917 and its Aftermath from a Global Perspective, Frankfurt 2017, 31–51.

<sup>58</sup> Linus Schöpfer: Mal nüchtern bleiben, in: TA, 13.11.2018.

<sup>59</sup> Paul Rechsteiner: Ein Zentralereignis unserer Geschichte, in: 100 Jahre Landesstreik. Ursachen, Konfliktfelder, Folgen, Bern 2017, 3–7.

<sup>60</sup> Zit. Der Bund, 15.2.2018.

<sup>61</sup> Alain Berset: Als unser Frühwarnsystem versagte, in: TA, 3.11.2018.

stellte er den Streik als Resultat der «demagogisch geprägten Instrumentalisierung» einer angeblich durch die Abkehr von liberalen Grundsätzen verursachten Wirtschaftskrise dar. Als «willige Helfer der sowjetischen Agitatoren» hätten die Sozialdemokraten die Situation auszunutzen versucht, jedoch hätten ihre Forderungen – wie die AHV – «unter den Bürgern keine nennenswerte Unterstützung genossen».<sup>62</sup> Dieses Statement verband zwei geschichtspolitische Strategien, die sich im Zentenarium weiter entfalten sollten: die Abkoppelung des Streiks von seinen längerfristigen Ursachen und Folgen sowie die Reaktivierung der längst widerlegten Umsturzbehauptung.

Die erste Strategie setzte die seit der Einführung der AHV nachweisbare Gegenposition zur Interpretation der sozialpolitischen Initialzündung fort, wurde aber neu in ein geschichtspolitisches Narrativ verpackt. Die *Neue Zürcher Zeitung* warnte bereits 2014 vor einer «Usurpation» des «Erfolgsmodells Schweiz» durch die Linke im Zuge des Landesstreik-Zentenariums.<sup>63</sup> Wenige Wochen später publizierte das Blatt einen darauf Bezug nehmenden Artikel des Militärhistorikers Rudolf Jaun, der für eine Trivialisierung der Versorgungskrise von 1918 und weitgehend ereignisgeschichtliche Interpretation des Streiks warb.<sup>64</sup> Zwei Jahre darauf erschien diese Position in ausgearbeiteter Form in einem Fachartikel, der das (karikaturartig dargestellte) «Verelendungsnarrativ», das angeblich die Historiographie dominiere, zu widerlegen beanspruchte.<sup>65</sup> In der Fachwelt wiesen Kritiker unterschiedlicher politischer Couleur auf methodische Unzulänglichkeiten, Faktenfehler,

<sup>62</sup> Pierre Bessard: Der lange Irrweg zum Schweizer Sozialstaat, in: ders., Christian Hoffmann (Hg.): Sackgasse Sozialstaat. Alternative zu einem Irrweg, Zürich 2012, 37–53, hier 39.

<sup>63</sup> Michael Schoenenberger: Vorwärts in die Vergangenheit, in: NZZ, 21.6.2014.

<sup>64</sup> Rudolf Jaun: Wird der Generalstreik von 1918 für politische Interessen instrumentalisiert?, in: NZZ, 25.9.2014.

<sup>65</sup> Rudolf Jaun, Tobias Straumann: Durch fortschreitende Verelendung zum Generalstreik? Widersprüche eines populären Narrativs, in: Der Geschichtsfreund 169 (2016) 19–53.

Pauschalisierungen und Einseitigkeiten bei der Darstellung des Forschungsstands sowie eine minimale Quellenbasis hin.<sup>66</sup> Zudem hatte Jauns Co-Autor Tobias Straumann selber noch kurz zuvor von einer traumatisierenden Wirkung der Versorgungskrise geschrieben und die Konflikte bei Kriegsende ursächlich darauf zurückgeführt.<sup>67</sup> Die *Neue Zürcher Zeitung* räumte der Behauptung vom Landesstreik als «irrtümlichem» Ereignis und «politischem Freilichttheater» aber zunächst breiten Raum ein, die sonst nur von vereinzelten politisch rechtsstehenden Journalisten Sukkurs erhielt.<sup>68</sup> Zwei arbeitgebernahe Ökonomen versuchten, diese Position durch Hinweis auf die relativ stabile Entwicklung der Finanzmärkte bis Oktober 1918 unter völliger Ausblendung realwirtschaftlicher Daten wie auch des sozialhistorischen Forschungsstands zu untermauern – nachdem sie zuvor basierend auf analogen Daten noch selber eine «Verschärfung der sozialen Missstände» konstatiert hatten.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Zum Beispiel Christian Koller: Rezension zu: Die Zentralschweiz im Ersten Weltkrieg, in: SZG 68 (2018) 201–203; Thomas Maissen: In der Not gingen sie auf die Strasse – eine Suche nach den Ursachen für den Landesstreik 1918, in: Aargauer Zeitung, 18.8.2018; Malik Mazbouri et al.: La Grève générale de 1918. Crises, conflits, controverses, in: *Traverse* 25/2 (2018) 7–24, hier 16–18.

<sup>67</sup> Tobias Straumann: Wartime and Post-war Economies (Switzerland), in: Ute Daniel et al. (Hg.): 1914-1918-online. International Encyclopedia of the First World War, 13. August 2015, [https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/wartime\\_and\\_post-war\\_economies\\_switzerland](https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/wartime_and_post-war_economies_switzerland)

<sup>68</sup> Tobias Straumann, Rudolf Jaun: Kulmination der Klassengegensätze? Die Geschichte des Landesstreiks von 1918 muss neu gedeutet werden, in: NZZ, 25.1.2018; Am Rand des Bürgerkriegs. Der Schweizer Landesstreik 1918, in: NZZ online, 13.4.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=3zb3E-0Z--0>

(eingesehen 7.10.2018); Markus Somm: Der grosse Irrtum, in: Basler Zeitung, 3.3.2018; Gottlieb F. Höpli: Salzkorn, in: St. Galler Tagblatt, 16.11.2018.

<sup>69</sup> Christoph A. Schaltegger, Lukas Schmid: Der Anleihemarkt als Spiegel der Bedrohungslage, in: NZZ, 28.6.2014; dies.: Der Landesstreik – und die plötzliche Furcht vor einem revolutionären Umsturz, in: NZZ, 17.10.2018;

Auf der nationalkonservativen Rechten wurde die Reaktivierung der Umsturzbehauptung 2017 in Christoph Mörgelis Festschrift der Schweizerischen Volkspartei (SVP) Zürich aufgegleist. Mörgeli argumentierte mit dem vierten Punkt des «Bürgerkriegsmemorials» und bezeichnete dieses falsch als «von Gewerkschaften und SP abgesegnete[n] Aktionsplan».<sup>70</sup> Christoph Blocher behauptete dann 2018 in mehreren Reden und Artikeln, Grimm habe «den revolutionären, bewaffneten Umsturz [...] nach sowjetischem Vorbild» gewollt und beschimpfte die Forschungserkenntnisse der letzten Jahrzehnte als «niederträchtig» und «Geschichtsfälschung».<sup>71</sup> Die historische Fachwelt wies auf gravierende Faktenfehler und veraltete (zum Teil unbewusst aus der Tradition kommunistischer Propaganda übernommene) Deutungsmuster Blochers hin,<sup>72</sup> der als persönliche Qualifikation zur Wortergreifung in einem Interview die «viele[n] Diskussionen über Sinn und Unsinn des Krieges» betonte, die er während des Zweiten Weltkriegs, also im Vorschulalter (Blocher wurde 1940 geboren), mit Aktivdienstsoldaten geführt

dies.: Der Landesstreik von 1918. Eine Finanzmarktperspektive, in: Wirtschaftliche Freiheit – Das ordnungspolitische Journal, 2.11.2018.

<sup>70</sup> Christoph Mörgeli: Bauern, Bürger, Bundesräte: 1917–2017. Hundert Jahre Zürcher SVP. Zürich 2017, 122.

<sup>71</sup> Christoph Blocher: Würdigung grosser Zürcher Oberländer Persönlichkeiten (Jakob Stutz, Adolf Guyer-Zeller, Robert Grimm) und ihre Bedeutung für die heutige Schweiz (2.1.2018), [https://www.sachdokumentation.ch/bestand/pdf/DS\\_943.pdf](https://www.sachdokumentation.ch/bestand/pdf/DS_943.pdf) (eingesehen 28.4.2019); ders.: Vom Freien Schweizer zum Untertanen. «Die Schweiz auf dem Weg zur Knechtschaft» (19.1.2018), [https://www.svp.ch/wp-content/uploads/180119\\_albisgueetli\\_blocher-de.pdf](https://www.svp.ch/wp-content/uploads/180119_albisgueetli_blocher-de.pdf) (eingesehen 13.11.2018); ders.: 100 Jahre Generalstreik. Ein Dank an Bevölkerung, Behörden und Soldaten (13.11.2018), <https://www.blocher.ch/wp-content/uploads/201811130905.pdf> (eingesehen 13.11.2018); ders.: Schwere Zeiten, in: Gratiszeitungen Swiss Regiomedia, 31.10.2018; ders.: Geschichtsfälschung, in: Gratiszeitungen Swiss Regiomedia, 22.11.2018; ders., Christoph Mörgeli: Roter Bürgerkrieg. SP-Nationalrat Robert Grimm wollte eine Schweiz wie die Sowjetunion, in: Die Weltwoche, 4.1.2018.

<sup>72</sup> Vgl. Linus Schöpfer: «Er schludert», in: TA, 5.1.2018; Georg Kreis: Feldzug gegen Links, in: Tageswoche, 13.1.2018.

habe.<sup>73</sup> SVP-Präsident Albert Rösti bezeichnete 2018 als «Schlüsseljahr für die Werte der Schweiz», das er in eine Reihe von Bedrohungen im 25-Jahres-Zyklus stellte: 1918 – «als die Kreise um den Landesstreik am Ende eigentlich eine Revolution vorbereiten wollten, um in der Schweiz kommunistische Ideen zu verbreiten» –, der Zweite Weltkrieg, die 1968er-Bewegung, die Abstimmung über den Beitritt der Schweiz zum Europäischen Wirtschaftsraum 1992 und die Diskussion um ein Rahmenabkommen mit der Europäischen Union 2018.<sup>74</sup>

Der Umstand, dass beide Deutungsmuster der politischen Rechten in eklatantem Widerspruch zum multikausal argumentierenden und empirisch erhärteten Forschungskonsens standen, resultierte in Strategien der Meta-Geschichtsklitterung: Die Verfechter der Trivialisierungsthese nahmen eine vulgärpostmoderne Gleichsetzung veralteter geschichtspolitischer Positionen und der Resultate wissenschaftlicher Forschung als beliebig austauschbare «Narrative» vor, von denen alle «ideologisch» seien – ausser der eigenen Position. Vertreter der Umsturzbehauptung weiteten den ihrer Deutung inhärenten verschwörungstheoretischen Ansatz auf die Entwicklung der Historiographie aus, die angeblich seit 1968 die Geschichte des Landesstreiks gezielt verfälscht habe, und behaupteten, die Gewerkschaft Unia habe «zum Generalstreik ein Buch herausgegeben – mit welcher Sicht, ist ja klar – und dafür Bundesbeiträge erhalten».<sup>75</sup> Das fragliche Buch handelte aber gar nicht über den Landesstreik, sondern über Arbeitskämpfe im 21. Jahrhundert, und war, wie der Bundesrat festhielt, auch nicht mit Steuergeldern unterstützt worden.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> «Korrektur von einseitigen Sichtweisen», in: Zürcher Oberländer, 13.11.2018.

<sup>74</sup> Albert Rösti: Schlüsseljahr für die Werte der Schweiz, 27.1.2018, <https://www.svp.ch/news/artikel/referate/schlueseljahr-fuer-die-werte-der-schweiz> (eingesehen 5.10.2018).

<sup>75</sup> «Korrektur von einseitigen Sichtweisen», in: Zürcher Oberländer, 13.11.2018.

<sup>76</sup> Vania Alleva, Andreas Rieger (Hg.): Streik im 21. Jahrhundert, Zürich 2017; Anfrage Thomas Aeschi: Steuergelder für Unia-Buch, <https://www.parlament.ch/de/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaefft?AffairId=20185689&fbclid=IwAR2N4VfaetjgBceZ3jsfYPR1q8dre7G17P1jt6cYKpO80GtBnVyASYFoUjs> (eingesehen 20.12.2018).



## Fazit

Die Entwicklung der Memorialkultur zum Landesstreik zeigt ein Muster, das für einschneidende historische Ereignisse typisch ist: Die an die politischen Kontroversen der Landesstreikzeit anschliessende Memorialkultur ging der quellengestützten Geschichtswissenschaft voraus. Die interessegeleitete Geschichtspolitik setzte sich dann neben der wissenschaftlichen Erforschung fort und verwendete deren Erkenntnisse bestenfalls selektiv. Dabei zeigen sich Geschichtswissenschaft und Geschichtspolitik als gänzlich unterschiedliche «Sehepunkte». Während historische Forschung zwar durchaus subjektiv beeinflusst sein kann, aber das Vetorecht der Quellen als Erkenntnisgrundlage akzeptiert, kennt die Politik nur das Vetorecht der eigenen Interessen. Der Landesstreik ist ein Paradebeispiel dafür, dass die Geschichtswissenschaft nicht nur den Fortschritt vom Irrtum zur Erkenntnis kennt, sondern sich auch mit der politischen Instrumentalisierung von Erkenntnissen und manchmal sogar Irrtümern auseinandersetzen muss.

conexus 2 (2019) 175–195

© 2019 Christian Koller. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.011>

Prof. Dr. Christian Koller, Schweizerisches Sozialarchiv, Stadelhoferstrasse 12, 8001 Zürich. – Universität Zürich, Historisches Seminar, Karl Schmid-Strasse 4, 8006 Zürich

[koller@sozarch.uzh.ch](mailto:koller@sozarch.uzh.ch)

[chkoller@hist.uzh.ch](mailto:chkoller@hist.uzh.ch)

Malcolm MacLaren

## The European Union as mistake – realizations of European unity<sup>1</sup>

Introduction: Churchill and Duda?

On 9 October 2018, Andrzej Duda, current Polish President, was to speak in the Aula of the University of Zurich on «The Future of Europe – Foundations of Unity of the States of Europe». On 19 September 1946, Sir Winston Churchill, recent British Prime Minister, made an appeal in the same room «Let Europe Arise!» What may seem like a stark contrast – in terms of personalities, circumstances, and above all messages – shows on closer inspection a fundamental similarity.

Both leaders offered their perspective on Europe at a time when the European idea was/is in a deep crisis. Europe does enjoy today a stability, well-being and prosperity incomparable with the Continent's a year after the Second World War. However, its unity now, as then, is an open, debated question, more than just geopolitically. The structure under which Europe can «dwell in peace, safety and freedom» has not been / is longer, in Churchill's words, «generally and spontaneously adopted by the great majority of people in many lands». The «European Family», whose re-creation he called for, is dysfunctional, if not again broken. The present leaders of Poland and other European countries seek to check political action or even reverse existing achievements of integration.

<sup>1</sup> Relevant developments were taken into consideration and internet addresses cited were actual until 2018's end.

The similar contexts and purposes of the two speeches raise many interesting issues. One is not that history is simply <repeating> itself some seventy years on. Instead, the iterative nature of discussions and proposals for European unity is itself significant. Decades of dramatic events on the Continent (and beyond) separate 1946 from 2018. Above all, the existence of the EU distinguishes Churchill's reality from Duda's. The EU is a comprehensive project, pursued with an unprecedented and unparalleled effort, at realizing unity, in institutional form.

Yet the fact alone that Duda and others are currently testing the foundations of unity suggests that the success of this attempt is not complete or even certain. The further problems that plague the EU today are well-known. There are a variety of <deficits>, <crises>, <divisions>, <threats> concerning its legitimacy, migration, Brexit and the Euro, respectively. In short, the EU may not be the exceptional instance of successful regional integration long hoped for by many; rather it is becoming a failed project for Europe.

In the following essay, I reflect on the fact that the EU seems to be joining a long line of historical disappointments. I do so according not to the details of given attempts but to the epistemological magnitude of repeated failures. How should the ongoing history of <Europeanizing> Europe be understood, and what does this experience point to in the future? I believe that the development of the EU (and its precursors) raises not only obvious, less interesting first-order questions about political science, but also novel and intriguing second-order questions about knowledge. It is a good example of how in our scientific understanding we can move, in the terms of the present journal issue, «from error to knowledge». For the failure of the EU project offers important epistemological as well as political lessons.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> In my analysis, I draw on literary and cultural texts or discourses. These offer a rich resource for explaining the projects for European unity. Their tropes can capture and convey aspects of human action and society that escape the scientific, economic or legal language typical in political discussion.

A historical perspective: ‹Not even past›

The starting point of my analysis is that the way that the EU is commonly viewed lacks real historical perspective. For «[t]he past is never dead. It's not even past».<sup>3</sup> The past is actually present, be that in Dixieland or the Old World today. The prevailing thinking suffers from a ‹myopic epistemology›, a sort of nearsightedness in understanding that limits what thinkers and actors know and how they learn from experience.

The EU's birthdays are, it is true, observed in the press. Last year, the 60<sup>th</sup> anniversary of the signing in Rome of its founding treaty was the occasion for considerable stocktaking and reckonings. Those dominant leave, however, much to be desired. Such commentary tends to consider the EU on its own terms, separate from its changing context. When the past is referred to, the reference is rarely analytical, let alone critical. The EU's much-touted achievements should be assessed more objectively. For example, its post-war economic growth was not, and its present prosperity is not, unique in global terms.<sup>4</sup>

An alternative view of ‹the state of the union› may be taken and different findings made. Indeed, profound insights may be gained if we engage in a thorough-going, open-ended inquiry into past plans for a united Europe. As this text is not intended to offer a history lesson, I will not detail the centuries – millennia? – during which particular plans have been proposed, promoted and pursued.<sup>5</sup> Instead, I make general observations on these projections.

The *first* insight is that there is a palpable, seemingly irresistible desire to unify Europe that transcends specific individuals, times

<sup>3</sup> William Faulkner: Requiem for a Nun, New York 1950, Act I Scene III.

<sup>4</sup> For example, political scientist Charles King describes Europe as «a place defined in large part by a wilful misperception of its own past». Charles King: States of amnesia, in: Times Literary Supplement, 21 October 2005, 7.

<sup>5</sup> European unity. The history of an idea, in: Economist, 30 December 2003. Further see Anthony Pagden (ed.): The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union, Cambridge 2002.

and realms. Many thinkers, such as philosophers, polemicists and political scientists, have over the centuries eagerly drafted *grands projets* for the Continent.

In the 14<sup>th</sup> century, Pierre Dubois, counsellor to the Duke of Burgundy, called already for a European federation. Immanuel Kant, German philosopher, made a celebrated call for «perpetual peace». French novelist Victor Hugo proclaimed mid-19<sup>th</sup> century that one day, all nations of the Continent would be «merged within a superior unit». One historian counted at least 600 publications in the Interwar proposing a united Europe.<sup>6</sup> Unity, such thinkers have promised, will bring peace and subsequently, prosperity. It is to be realized through inclusion of all the Continent's territory, creation of a common legal code, the issuance of a common currency, and the construction of infrastructure across the region (nota bene: each means being actually used by modern-day builders of Europe).

The *second* insight offered by a historical review is that political actors, such as emperors, dictators, kings and statesmen, have tried variously to effect such conceptions. These conceptions have been rarely shared: they have been more often disputed, and in some cases, resisted. They have sought to reflect «Europe» and at other times, to appropriate it.

In the Congress of Vienna (1814–15) and Paris Peace Conference (1919), Europhiles see precursors of contemporary European unification. These established alliances and structures of cooperation among nation-states that worked through persuasion, example and regulation, rather than through military threats and force. Euroskeptics like to add that the EU has also drawn on other, less admirable efforts to restore the Continent's unity, namely efforts by a major power like Germany to achieve hegemony by conquest and subjugation.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Perry Anderson: *The New Old World*, London 2009, 495.

<sup>7</sup> For example, British conservative commentator John Laughland sees European unity today as being «tainted» by the «undemocratic origins» of latter-day attempts to create a new Europe. John Laughland: *The Tainted Source. The Undemocratic Origins of the European Idea*, London 1997.

The *third* learning is a corollary of the two previous. Failure, or at least wholesale reform, of the individual project has proven unavoidable.<sup>8</sup> From a historical perspective, less triumphalism and condescension seem called for now; the past can teach us to be humbler about ongoing efforts and show greater understanding for earlier efforts. «[T]o laugh at failed projects», a US literary scholar notes, «is to forget that ours, too, is a projecting age.»<sup>9</sup> Each will prove futile in face of countervailing forces, as these will always be more powerful than the efforts in support.

What became the EU came about from «the utter failure of the alternatives»<sup>10</sup> evidenced in the preceding European Civil War. It may be suitably *sui generis* in its composition; still, the form given is proving to have been a mistake. The tell-tale signs are many and are hard to miss. National leaders shuttle constantly between capital cities, in and out of high-level talks, roundtables, and summits, with few substantial results to show for their busy-ness. The continent's citizens have become disenchanted and are rejecting the policies of the powers-that-be, seeking alternative approaches, and turning to political outsiders and populist solutions. Appropriately, commentators are questioning the EU's future and developing theories of its disintegration.<sup>11</sup>

Equally predictable is that if thinkers or actors don't at first succeed, they will «try, try again». Herein is a *fourth* lesson.

<sup>8</sup> The Economist wrote upon the EU's 50<sup>th</sup> birthday of it reflecting on its past «somber[ly]» and experiencing a «mid-life crisis». Leader. Europe's mid-life crisis, in: Economist, 17 March 2007. Implicit in this metaphor is the idea that the EU is mortal. At some point, maybe after enjoying the «golden years» of senescence, this incarnation of European unity too will decline and die.

<sup>9</sup> Jason Pearl: Design for Plenty. A forgiving approach to the ideas of the past, in: Times Literary Supplement, 25 May 2018, 35.

<sup>10</sup> Ch. King: States of amnesia, 7.

<sup>11</sup> For example, see Philippe C. Schmitter, Zoe Lefkofridi: Neo-Functionalism as a Theory of Disintegration, 8 July 2015,

<https://www.eui.eu/Documents/DepartmentsCentres/SPS/Pro-files/Schmitter/Neo-F-Disintegration.final.pdf>

The history of European integration teaches us, to paraphrase the scholar Lucy Inglis, that «people don't learn from others' mistakes. We have a need to make our own.»<sup>12</sup> Rather than checking and verifying the sense behind these efforts, they continue to pursue such projects.

Today, we see Europhiles, driven by ideals and ambition, doubling down on European integration: «crises offer opportunities». In his last state of the union speech, Jean-Claude Juncker, current EU Commission President, urged renewed efforts to integrate.<sup>13</sup> For their part, think tanks are diligently drawing up new schemes out of contemporary crises «to take the European project to the next level».<sup>14</sup> The Europhiles are convinced of the righteousness of their cause and blame not countervailing forces but self-serving critics for undermining their noble efforts.

A *final* observation raises a fundamental question, pregnant with significance. In the iterative process just described, is progress being made?

Every project is premised on a consequent improvement in the European condition. Indeed, Europhiles discern in the development of European unity a natural historical progression. The story is a subjective interpretation of continuous and considerable improvement, as captured in the designation of the change process as «evolution». In Europe, so this Whiggish narrative, «things are pretty good, they're going to get better».<sup>15</sup>

<sup>12</sup> On the Spot: Lucy Inglis (Interview), in: History Today 68, 8 August 2018, <https://www.historytoday.com/history-today/spot-lucy-inglis>

<sup>13</sup> See [https://ec.europa.eu/germany/news/20180912-lage-der-union-2018-stunde-der-europaeischen-souveraenitaet\\_de](https://ec.europa.eu/germany/news/20180912-lage-der-union-2018-stunde-der-europaeischen-souveraenitaet_de)

<sup>14</sup> «Europe in the 21<sup>st</sup> century: a new version is available», a call by young activists on Open Democracy, <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/ulrike-guerot-victoria-kupsch/story-of-europe-in-21st-century-new-version-of-europe-is-available>

<sup>15</sup> Further see: «[t]he European myth goes something like this: «European nations are old; European nations are wise; European nations learned from the second world war that war was a bad thing and therefore cooperate economically to form this thing called the European Union».

Reference to the fate of the last great leap forward [sic] should certainly give Europhiles pause. The constitutional convention of 2001–03 represents an important and telling political juncture in the EU's development. It caused great confusion, controversy and conflict; the draft constitution ended up <in the bin>, and a return was hastily made to politics-as-usual, that is to the «[a]mbiguities, illusions and intentionally blurred visions»<sup>16</sup> that characterize the European project today. Without being a Euroskeptic, one can conclude that historical progress, assumed to be a real concept leading over time to an improvement of the world, is neither linear nor steady and that it is at best asymptotic, never actually reaching the desired endpoint.<sup>17</sup>

Constituting the polity: <Reflection and choice> or <accident and force>?

As I have argued, the EU is the latest in a long line of failed attempts at European unity. Why then is the attempt repeatedly made – try, try again? One explanation lies close at hand, without making charges of megalomania, professions of European brotherhood, or allusions to technocratic presumptuousness.

This is based on objective need, be that political, economic, social or otherwise. Europe is <cramped>, a relatively small and narrow space housing many persons and different nations. These cannot pursue their destinies in isolation and constant rivalry, and they

Timothy Snyder: Political outrage. Why all sides get it wrong about the arc of history, in: Big Think, 8 September 2018, <https://bigthink.com/videos/timothy-snyder-political-outrage-why-all-sides-get-it-wrong-about-the-arc-of-history>

<sup>16</sup> Michael Pinto-Duschinsky: All in the translation, in: Times Literary Supplement, 13 June 2003, 3.

<sup>17</sup> An alternative but plausible interpretation of developments and trajectories would deny meliorism outright: seen with distance and objectivity, history has no shape or pattern, let alone an <arc> (following T. Snyder: Political outrage).



must therefore cooperate or more, collaborate. Put in poli-sci speak, efforts at regional integration are motivated by the desires to realize «mutual gains from cooperation in policy arenas characterized by high levels of functional interdependence»<sup>18</sup> as well as to create and preserve «positive peace». Put in everyday speech, if an EU didn't exist, someone would have to propose one. However motivated, a will to order – and belief in societal malleability, depending on scheme – is always at hand among elites in Europe. It crystallizes in certain constellations, that is at particular moments, among particular leaders, and in particular forms.

Considered more abstractly, the historical experience of the EU and its precursors offers insights into the process of «constituting a polity». Each project is attempting to form and to formalize (constitute) a people and a political system (polity). Whereas in Western Europe, polities have usually been the products of hegemonic civic nationalism and historical trends, unifying Europe today is a matter of intergroup aspiration and collaboration.

This situation confirms the diagnosis of Alexander Hamilton, US founding father, that at issue when an old regime dissolves and a new regime is established is «whether societies of men are really capable or not of establishing good government from reflection and choice, or whether they are forever destined to depend for their political constitutions on accident and force.»<sup>19</sup> Thinkers have eagerly taken up this challenge, seeking to design and drawing up blueprints for a new Europe. Germans like Dieter Grimm, Jürgen Habermas and Fritz Scharpf have keenly debated the existence or possible construction of a European *demos*. Is there nascent – can there be fostered constitutionally – a *Volk*-like community at the European level, as at the national?<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Ph. C. Schmitter, Z. Lefkofridi: Neo-Functionalism as a Theory of Disintegration, 4.

<sup>19</sup> Alexander Hamilton: Federalist No. 1, in: Ralph H. Gabriel (ed.): Hamilton, Madison and Jay on the Constitution. Selections from the Federalist Papers, New York 1954, 3.

<sup>20</sup> Their work received special impetus in 1994 from the German Federal Constitutional Court's *Maastricht* judgment, which postulated the «no

This focus, I believe, is misplaced: it should rather be on the «polity» in its alternate sense, that of a *polis* / political or governmental organization (including administration). The prospects for European unity depend ultimately on the ability of thinkers and actors to find a fitting form, to build – in more familiar terms – a «state» and not a «nation». Arrangements, bodies, policies etc. must be crafted to manage the public and civil affairs concerned, but to date an evident form for what Europe «is» is lacking.<sup>21</sup>

The question presents itself whether Europe can be captured and controlled through our reflection and choice? Are thinkers and actors, through awareness and assessment of its situation, capable of identifying, devising – and then agreeing on – the provisions for «good government» in Europe, which could facilitate progress toward peace and prosperity etc., now and in the future? To put it in epistemological terms, supposing that the final form that would be suitable to the challenge of constituting the European polity does exist, are we up to the task of finding it?

#### Some contextuality: The mess we're in

The leading reason for the reality that I have described – that is the iterative process and not a lasting outcome or successive attempts at unification rather than a final achievement of unity – has not been fully recognized among the thinkers, let alone acknowledged by the actors, concerned. It may be found in the inescapably contextual nature of efforts at European unity. We should accordingly talk in terms of contingency and change regarding the causes and consequences of developments in Europe.

*demos* thesis». *Inter alia* see Jan-Werner Müller: Für Brüssel sterben? Europa und der Verfassungspatriotismus, in: Neue Zürcher Zeitung, 5 December 2003.

<sup>21</sup> Generally see Neil Walker: The Shifting Foundations of the European Union Constitution, in: Denis J. Galligan, Mila Versteeg (eds.): Social and Political Foundations of Constitutions, Cambridge 2013, 637–660.

There may well be other reasons for the failures hitherto to complete the projects proposed and pursued. I am not, for example, contending that an evident and bounded European people exists. The impossibility of demarcating Europe as a space also poses undeniable problems.<sup>22</sup> Yet most significant is that each attempt is contingent on the time, place and *Zeitgeist* in which the project is conceived and/or launched. (For example, what was appropriate for post-war Europe is no longer appropriate today. With NATO, armed conflict between members seems unimaginable today; with the single market, economic barriers no longer divide Europe's countries.)

The accelerated pace of change symptomatic of contemporary life has only heightened the impact of contextuality on policy-making. We live in an 'age of disruption', in a time of political surprises, economic uncertainty, social upheaval, cultural volatility, popular lability. News breaks in a 24-hour, 7-day-a-week long cycle, and unexpected, shocking events pile up on top of each other, faster than we can process them. (Who foresaw clearly the global financial crisis of 2008, the war in the Ukraine from 2014, the migration 'flood' in 2015, the Brexit referendum result of 2016, or the current risk of Italy being forced out of the Eurozone, to cite a few developments?<sup>23</sup>) The decisiveness of context is amplified by the fact that the EU is subject to factors, influences etc. from inside and from outside the union<sup>24</sup> that, changing so often and so markedly, cannot be predicted, let alone determined, by Europhiles. In short, how the EU got into its present 'state' may be seen; where it goes now is not visible.

<sup>22</sup> Further see Daniel Innerarity: The Political Innovation of the European Union, in: Cuadernos Europeos de Deusto 48 (2013) 56–58.

<sup>23</sup> Generally see Rudolph Lohmeyer, Erik R. Peterson, Paul A. Laudicina: No One Saw It Coming, in: ATKearney, March 2017, <https://www.atkearney.com/web/global-business-policy-council/article/?a/no-one-saw-it-coming>

<sup>24</sup> Europe is militarily, economically and demographically highly exposed to other countries by virtue of its geography – qua location, resources and neighbors.

The frequency, complexity and unresolved nature of the concomitant challenges facing Europe today should indicate the magnitude of what is involved in pursuing European unity and not the alleged incompetence of European leaders. Multiplicity and confusion confront and challenge our societies. Attempting to order, structure, tame, the unruliness that characterizes Europe is akin to nailing jelly on a wall. It is to do something very difficult or impossible, something even silly to attempt. One must realize in advance that pursuing European unity through projects such as the EU means «submitting to chaos and nevertheless retaining faith in order and meaning».<sup>25</sup>

How might Europe be ⟨projected⟩?

Given the multifaceted and mutating context, projects for European *unity* will be – have to be – commensurably *messy*. The task of the thinkers and actors concerned is no longer to avoid the mess but to find the forms that accommodate it.<sup>26</sup> The projects should try to express the raw material, reacting thereby to contemporary political, economic, cultural etc. developments continually and rapidly. The rules, institutions etc. can be amenable to change themselves and be reformed at frequent intervals if these are to remain relevant and effective, that is adapted to maintain the same regulatory pressure and to achieve the same outcome – if nothing more.<sup>27</sup> As the old axiom has it, sometimes everything has to change, if

<sup>25</sup> Hermann Hesse: *The Glass Bead Game* (Magister Ludi), trans. Richard and Clara Winston, New York 1969, 169.

<sup>26</sup> Paraphrasing Samuel Beckett, quoted in Tom F. Driver: *Beckett by the Madeleine*, in: Lawrence Graver, Raymond Federman (eds.): *Samuel Beckett. The Critical Heritage*, Abingdon 1997, 219.

<sup>27</sup> Pointedly see: «Europa muss in seiner Organisation so findig sein wie das Leben selbst.» Adolf Muschg: «Kerneuropa». Gedanken zur europäischen Identität, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 31 May 2003.

things are to stay the same.<sup>28</sup> A deliberate decision can be taken in favor of ongoing reform and revival over stagnation and decay.

As first the European Coal and Steel Community, the European Economic Community, the European Community, and now the European Union, the latest project for unity in Europe, has already successively expanded its competences and intruded into increasingly sensitive areas of national policy-making. The EU may well have to change markedly, fundamentally. Its powers, structures and policies will have to be reformed *inter alia* to handle the massive population movements today, to fill the gap of US military withdrawal, and to share fiscal risk to secure its economic foundation. (*The Economist*, for its part, looks mischievously to the past for the way forward. It has advocated using the Holy Roman Empire as a model for «European disunion done right», arguing that the Empire offers «surprising lessons for the EU today».)<sup>29</sup>

What needs to be done?

Supporters of European unity would be wise to consider carefully their «reach» and their «grasp», and the relation of the two.<sup>30</sup> The aim itself of European unity – and the creation of a peaceable, liberal, law-based and generous great power<sup>31</sup> – may be overly ambitious, greater than what can be realistically achieved.

<sup>28</sup> Following Giuseppe Tomasi di Lampedusa: *The Leopard*, trans. Archibald Colquhoun, New York 1960, 40.

<sup>29</sup> See eponymous article in: *Economist*, 22 December 2012. Generally see Peter H. Wilson: *The Holy Roman Empire. A thousand years of Europe's history*, London 2016.

<sup>30</sup> Cf. «Ah, but a man's reach should exceed his grasp, / Or what's a heaven for?» Robert Browning: *Andrea del Sarto*, lines 97–98 in: M. H. Abrams et al. (eds.): *Norton Anthology of English Literature*, New York 1986, II 1274.

<sup>31</sup> In contrast (if not opposition) to the Soviet Union/Russia, China and most recently, the US.

The commonly-used metaphor about man's reach exceeding his grasp is ambivalent. On the one hand [sic], it can be understood as an encouragement: not to settle, but to yearn, strive, and take <chances>, for it is through dreaming big and pushing ourselves to the limits that we excel. This understanding accords with the Enlightenment notions that have hitherto informed projects for European unity. These have been premised on the potential of social engineering as well as on ideals of liberalism, secularism, individualism etc. Europhiles, led by a transnational educated intelligentsia, bring to their work «faith in the power of our minds and our methods to order reality».<sup>32</sup> On the other hand, the poetic appeal can be understood as an admonition, namely that we should be wary of overestimating our capabilities, of overreaching. Indeed, the same notions have led many in recent times to assume mistakenly that events, developments, relations etc. are readily subsumable to legal rules and political edicts. These notions are, as explained, questionable, and they bring, like political constructivism generally, considerable risks and grave consequences upon their failure. (Consider the setback to the cause of unification from the popular rejection of the Constitutional Treaty.)

Between encouragement and admonition, a compromise attitude is conceivable. Reference here may be usefully made to modernist notions. The only remaining <solution> to the challenge of European unification is to continue to attempt to rethink and rework the European project, whatever the prospect of success. We cannot but persist in acting – if only due to functional imperatives. Yet we should not hope for the fulfilment of our aims. The sought-for unity will never be realized, but the incidence of nationalism, the depth of division, the number of barriers etc. on the Continent might be reduced. Samuel Beckett's ironic advice is worth heeding in this regard: «Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better.»<sup>33</sup>

<sup>32</sup> H. Hesse: *The Glass Bead Game*, 169.

<sup>33</sup> Samuel Beckett: *Worstward Ho*, New York 1983, 7.

What is to be expected?

The future is indeterminate and offers a spectrum of possibilities. If my preceding diagnosis is correct, however, the making of real, substantial progress should not be expected. The story of European integration is not over, but the dominant progress narrative reveals observers' own preference and teleological interpretation more than any underlying reality. Indeed, regress is conceivable and has been evidenced in political and economic (dis-)integration in other world regions.

There is an old saying in Brussels that times of crisis present opportunities and that it is then that the European project advances. More accurate would be to say that «Europe is the sum of the solutions» – *tout court*.<sup>34</sup> Crisis in the project enables reform that brings change; it does not ensure greater integration. Therefore, it is likely that the contemporary reform efforts will just manage. They will «muddle through»: they will achieve the minimum in keeping with exigencies (regional cooperation, global threats), and their achievements will be provisional until the next disruption.

From such a perspective, the much-criticized tendency of European leaders at their meetings to reach agreement merely to push contentious issues down the road for resolution at the next meeting – be it in hope that the situation takes an auspicious turn, that someone will come up with a better idea, or that a compromise may be found to paper over differences – takes on a new aspect and has a plausible justification. Likewise, the much-mocked aim of an «ever closer union»,<sup>35</sup> which defines a journey rather than a destination, might be viewed more sympathetically.

<sup>34</sup> Following EU founding father Jean Monnet who wrote that «Europe will be forged in crises, and will be the sum of the solutions adopted for those crises». Cited by European Commission President José Barroso in: A Europe for All Weathers, 30 November 2011, [europa.eu/rapid/press-release\\_SPEECH-11-838\\_en.doc](http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-11-838_en.doc)

<sup>35</sup> The phrase appeared in the first clause of the preamble to the founding Treaty of Rome 1957 and is now found in Art. 6(1), Treaty on European

Conclusion: 'This is where the home truth ends'<sup>36</sup>

The way in which European unification, that is the emergence, development, and prospects of projects, is commonly viewed is distorted by a myopic epistemology. This epistemology lacks real historical perspective and has hindered observers in perceiving and understanding the European situation. My intent here has been to raise awareness of it, show its effects and diminish its harm to our discourse.

In order to develop corrective lenses for greater clarity, I have told some true but unpleasant facts about projects for European unity. The fundamental 'home truth' is that there have been many attempts at constituting the polity but no complete realizations – at most only partial, provisional victories. When one considers this history, I believe that the only 'realization' that has been / can be reached is epistemological. The EU is namely another mistake or 'error' in attempts at unifying Europe. Simultaneously, this perspective suggests that from big mistakes can come 'knowledge', if the right lessons are learned.<sup>37</sup>

A leading lesson is that no such projects for European unity are realizable. The political and legal forms that might be suitable to the challenge exceed our cognitive grasp. Invariably, the best-laid plans of European statesmen and -women have gone – and will go – awry, leaving us with grief and pain, for promised joy.<sup>38</sup> (Perhaps the trauma for Europhiles of the constitutional referenda is the best example of this failure and disappointment.)

One last lesson may be drawn from the history of projects for European unity. It is noteworthy that each failed attempt at con-

Union: «DETERMINED to lay the foundations of an ever closer union among the peoples of Europe».

<sup>36</sup> Elvis Costello: «Home Truth», from *Goodbye Cruel World*, 1984.

<sup>37</sup> See fundamental premise of conception of the present journal issue.

<sup>38</sup> Robert Burns: *To a Mouse*, 1785, lines 37–40: «But Mousie, thou are no thy lane, / In proving foresight may be vain: / The best laid schemes o' mice an' men, / Gang aft a-gley, / An' lea'e us nought but grief an' pain, / For promised joy!» in: M. H. Abrams: *Norton Anthology*, II 92.



stituting the polity has been an accelerated elite effort in which law is intended to determine the facts on ground, rather than vice versa. I ask myself whether it would be wiser, more advantageous for the cause of 'good government' in the region to simply facilitate 'accident'? In 18<sup>th</sup>-century usage, 'accident' meant organic development. Might the manifestations and impetuses of everyday mass interaction prove more effective and enduring in realizing integration – and ultimately unity – than the projects (qua rules and edicts) of leaders in past? These are conceivably prerequisites for concerted action leading to lasting political change and binding agreements in Europe.

conexus 2 (2019) 196–211

© 2019 Malcolm MacLaren. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.012>

PD Dr. Malcolm MacLaren, Universität Zürich, Rechtswissenschaftliche Fakultät, Rämistrasse 74/2, 8001 Zürich

[malcolm.maclaren@uzh.ch](mailto:malcolm.maclaren@uzh.ch)

# Barbara von Orelli-Messerli

## Gottfried Sempers Annäherung an den Salomonischen Tempel

---

### Einführende Bemerkungen

Gottfried Sempers Auseinandersetzung mit dem Salomonischen Tempel stand kaum im Vordergrund der architektur- und kunsthistorischen Forschung. Heidrun Laudel kommt in ihrem Buch *Gottfried Semper. Architektur und Stil* im Kapitel «Die textile Wand und das Bekleidungsprinzip» zwar nicht direkt auf den Salomonischen Tempel oder die Stiftshütte Moses' zu sprechen, aber sie nimmt indirekt auf Letztere Bezug: «In dem Motiv der orientalischen Teppichwand hatte er [Semper] den Begriff der Kunstform in der Architektur im allgemeinen gefunden.»<sup>1</sup> Harry Francis Mallgrave erwähnt in seiner Monographie *Gottfried Semper. Ein Architekt des 19. Jahrhunderts* die Dresdner Synagoge gerade an zwei Stellen;<sup>2</sup> Stiftshütte und der Salomonischer Tempel werden nicht behandelt. In dem umfassenden, von Winfried Nerdinger und Werner Oechslin herausgegeben Band zum Werk und Wirken Sempers, *Gottfried Semper 1803–1879. Architektur und Wissenschaft*, wird die Dresdner Synagoge von Heidrun Laudel präsentiert, doch finden auch hier Mosaische Stiftshütte und Tempel Salomons keine Erwähnung.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Heidrun Laudel: *Gottfried Semper. Architektur und Stil*, Dresden 1991, 106.

<sup>2</sup> Harry Frances Mallgrave: *Gottfried Semper. Ein Architekt des 19. Jahrhunderts*, Zürich 2001, 117, 375.

<sup>3</sup> Heidrun Laudel: Werkverzeichnis 25: Synagoge Dresden, in: Winfried Nerdinger, Werner Oechslin: *Gottfried Semper 1803–1879. Architektur und Wissenschaft*, Zürich u.a. 2003, 182–186.

Michael Gnehm nimmt als Ursprung von Sempers Bekleidungstheorie Bezug auf eine Abbildung im *Stil in den technischen und tektonischen Künsten* und nennt in einem Atemzug die Darstellung «des auf einem Relief dargestellten assyrischen Zelts sowie der Stiftshütte Moses’». <sup>4</sup> Anhand dieser zwei Beispiele, so Gnehm, erläutere Semper das Bekleidungsprinzip, aber der Autor verzichtet auf eine ausführlichere Erörterung der Stiftshütte Moses’. Allein Dieter Bartetzko gelingt es, in *einem* Gedankenbogen die Mosaische Stiftshütte, Sempers Synagoge und die Neue Synagoge zu umspannen und dies an der Stelle, wo er die Neue Synagoge als «Dresdens modernes Bundeszelt» bezeichnet. Dies stimme, so Bartetzko weiter, überein mit «Gottfried Sempers Idee vom Ursprung aller Baukunst, von der Urhütte nämlich, beziehungsweise dem Urzelt und seiner textilen Struktur». <sup>5</sup>

All dies ist umso erstaunlicher, als die Beschäftigung mit der biblischen Architektur Semper die Grundlagen für zwei seiner wichtigsten architekturtheoretischen Ansätze lieferte: die Bekleidungstheorie und die Stoffwechseltheorie. Beide Theorien sind eng miteinander verbunden und haben als gemeinsamen Ursprung die textilen Techniken. So sagt Semper 1851 in *Die vier Elemente der Baukunst*, dass der «Teppichwand eine höchst wichtige Bedeutung in der allgemeinen Kunstgeschichte» zukomme, und – so können wir präzisieren – in der von ihm entwickelten Architekturtheorie. <sup>6</sup> Die Mosaische Stifthütte und der Salomonische Tempel sind zwei Bauwerke, die innerhalb der biblischen Überlieferung eine historische Abfolge bilden und die die Grundlage seiner Bekleidungstheorie

<sup>4</sup> Michael Gnehm: Bekleidungstheorie, in: ARCH+, Zeitschrift für Architektur und Städtebau (Winter 2015), 33–39, hier 36–37.

<sup>5</sup> Dieter Bartetzko: «Naturnothwendigkeit» oder halbtote Lebendigkeiten. Das Verhältnis der deutschen Gegenwartsarchitektur zu Sempers Baukunst, in: Henrik Karge (Hg.): Gottfried Semper – Dresden und Europa. Die moderne Renaissance der Künste. Akten des Internationalen Kolloquiums der Technischen Universität Dresden aus Anlass des 200. Geburtstags von Gottfried Semper, München, Berlin 2007, 345–356, hier 356.

<sup>6</sup> Gottfried Semper: *Die vier Elemente der Baukunst*, Braunschweig 1851, 56.

und seiner Stoffwechseltheorie sind. Die wissenschaftliche Vertiefung in den Salomonischen Tempel und in die Stiftshütte Moses' findet ihren Niederschlag in den Schriften Sempers zwischen 1851 und 1860. Jedoch ist anzunehmen, dass er sich bereits früher mit dem Thema beschäftigte, auch wenn schriftliche Quellen und Belege dazu fehlen.

Semper und seine Beziehung zum Salomonischen Tempel kann in zwei Phasen eingeteilt werden: in eine erste Phase der Inkubation und eine zweite der Virulenz. Diese Einteilung mag erstaunen, doch lässt sie sich anhand seiner Bauten und Schriften belegen. Während der Planung und Realisierung der Dresdner Synagoge zwischen 1838 und 1840 stand grundsätzlich die Erbauung des jüdischen Sakralbaus im Vordergrund. Doch quasi als Hintergrundfolie nehmen wir immer auch den Salomonischen Tempel wahr, in gewissem Sinn als das Andere, Einzigartige, nicht Wiederholbare, da Semper sich der Besonderheit dieses Baus bewusst war. Der Phase der Inkubation folgte ab 1850 diejenige der Virulenz, denn ab diesem Zeitpunkt befasste sich Semper in seinen Schriften und Vorlesungen mit dem historischen Tempel in Jerusalem, erbaut in der Mitte des 10. Jahrhunderts unter König Salomon (reg. ca. 971–931).<sup>7</sup>

In diesem Sinne sind auch meine Ausführungen in zwei Teile gegliedert. In einem ersten Teil werde ich auf die Entstehung der Dresdner Synagoge eingehen. Im zweiten Teil erläutere ich die schriftlichen Äusserungen Sempers zum Tempel Salomons. Ich werde aufzeigen, wie sich das Bild dieses historischen Bauwerkes für Semper formte, welches die Ideenquellen waren, welche Irrtümer ihm dabei unterliefen und schliesslich welche Konsequenzen die intensive Auseinandersetzung mit den baulichen und dekorativen Gegebenheiten auf seine Kunsttheorie hatte.

<sup>7</sup> Stichwort «Solomon», in: Jewish Encyclopedia, <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13842-solomon> (6.6.2019).

### Die Erbauung der Dresdner Synagoge (1838/1840)

Am 23. August 1838 wurde das Ereignis prominent in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* angekündigt: Der Beschluss der jüdischen Gemeinde, ein gemeinsames Gotteshaus zu errichten, das die bisherigen Privatsynagogen in Dresden ablösen sollte. Entscheidend für die Entstehung der Privatsynagogen war die Judenverordnung von 1772, nach welcher den Juden in Dresden «jede gemeinschaftliche Zusammenkunft zur Verrichtung ihres Gottesdienstes oder sonstiger jüd. Ceremonien schlechterdings untersagt sein sollte.»<sup>8</sup> Dies führte zur Etablierung von Synagogenräumen in Privathäusern, so dass um 1830 trotz des expliziten Verbotes in Dresden vier private Betstuben existierten.<sup>9</sup> Durch eine Gesetzesänderung der Regierung Sachsens vom 18. Mai 1837 wurde schliesslich «den Israeliten in Dresden und Leipzig die Errichtung eines gemeinschaftlichen Bethauses und den Besitz des dazu erforderlichen Grund und Bodens gestattet».<sup>10</sup> Als Gegenzug zu dieser Gesetzesänderungen mussten die Privatsynagogen geschlossen werden.

Damit war der Weg frei zur Erbauung der Dresdner Synagoge. Die Kosten waren auf 20 000 Taler veranschlagt, darin inbegriffen der Kaufpreis für das Grundstück. Die Finanzierung erfolgte durch den dafür gegründeten Aktienverein, der 11 000 Thaler zum Bau beitragen wollte. Erwartet wurden zudem Zuschüsse aus der Staatskasse und aus einem Stiftungsfonds sowie «Beiträge edler Privatmänner im Auslande»,<sup>11</sup> wobei sich alle drei als äusserst schwierig zu realisieren erweisen sollten. Finanzprobleme begleiteten den Bau bis zu seiner Fertigstellung. Es sollte nicht nur ein Gebäude als Versammlungsort errichtet werden, sondern auch ein Ort «für

<sup>8</sup> Allgemeine Zeitung des Judentums, II 101 (23. August 1838), 409.

<sup>9</sup> Barbara von Orelli-Messerli: Synagoge in Dresden 1838–1840, in: dies.: Gottfried Semper (1803–1879): Die Entwürfe zur dekorativen Kunst, Petersberg 2010, 383.

<sup>10</sup> Allgemeine Zeitung des Judentums, II 101 (23. August 1838), 409.

<sup>11</sup> Ebd.

fernere Fortbildung der Jugend durch angemessenen Unterricht [sowie] für die bürgerliche Erhebung unserer Glaubensgenossen durch eine humanere Gesetzgebung»<sup>12</sup> – so im erwähnten Artikel in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*. Darin wird auch informiert, dass «die Aufsicht und Leitung des Baues, sowie die Fertigung der erforderlichen Risse dem berühmten Baukünstler, (welcher jetzt auch mit dem Baue des neuen Königl. Hof-Theaters beauftragt ist) Herrn Professor Semper übertragen» worden sei.<sup>13</sup> Die Grundsteinlegung fand am 21. Juni 1838 statt. Es war eine Feier von staatspolitischer Bedeutung, nahm doch an ihr nicht nur die fast vollständige israelitische Kultusgemeinde teil, sondern auch hohe Beamte des sächsischen Staates wie Staatsminister und Ordens-Kanzler Bernhard August von Lindenau (1779–1854) und weitere öffentliche Würdenträger. Der Bau der Synagoge war Ausdruck des Bestrebens der Juden, als Bürger des Königreichs Sachsen anerkannt und integriert zu werden. Erklärtes Ziel war es, innerhalb der israelitischen Kulturgemeinde einen «sittlich-religiösen Fortschritt»<sup>14</sup> zu erreichen.

### Zur Systematik von Salomonischem Tempel und Synagoge

Im erwähnten Artikel der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* wird auf die architektonische Form der Synagoge eingegangen: «Die zu erbauende Synagoge, in dem frequentesten Stadttheile gelegen, von Gartenanlagen umringt, wird eine Residenz bilden, in orientalischer Gruppierung mit Rotunde und Kuppel würdig sich erhebend.»<sup>15</sup> Die genannte Form der «Rotunde und Kuppel» ist mit dem Felsendom in Jerusalem in Verbindung zu bringen. Dieses islamische Bauwerk, errichtet unter dem Kalifen Abd al-Malik (646–705),

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd., 410.

<sup>14</sup> Harold Hammer-Schenk: Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert (1780–1933), Hamburg 1981, I 126.

<sup>15</sup> Allgemeine Zeitung des Judentums, II 101 (23. August 1838), 410.

wurde 691/692 vollendet.<sup>16</sup> Die Bezeichnung Rotunde beschreibt jedoch die Form des Felsendoms nur unzulänglich (Abb. 1 und 2). Der im Zentrum gelegene Heilige Fels wird von vier in einen Kreis eingeschriebenen Pfeilern umgeben, zwischen denen je zwei Säulen stehen. Ein erster Umgang, gebildet aus Pfeilern mit zwei dazwischenliegenden Säulen, nimmt im Grundriss die Form des Oktogons auf. Ein zweiter Umgang wird durch die ebenfalls oktagonale angelegten Aussenmauern begrenzt. Vier Eingänge, in den Achsen der Himmelsrichtungen gelegen, ermöglichen den Zugang zum Sakralbau. Überwölbt ist der innere kreisförmige Stützenkranz von einem Tambur mit 16 Rundbogenfenstern, der von einer zweischaligen hölzernen Kuppel abgeschlossen wird.<sup>17</sup>

Nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer im Jahr 1099 wurde der Felsendom in einen christlichen Sakralbau umgewandelt und zunächst als *templum Domini* bezeichnet. Nach dem Untergang des lateinischen Königreichs nannte man den Felsendom in den Pilgerschriften auch *templum Salomonis*.<sup>18</sup> Die Form der in Dresden zu erbauenden Synagoge wird so vom Verfasser des zitierten Artikels in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* mit dem Felsendom in Verbindung gebracht.<sup>19</sup> Denn dieser wurde nicht nur zur Zeit der Kreuzfahrer, sondern – wie Paul von Naredi-Rainer erläutert – auch später als Salomonischer Tempel bezeichnet:

Noch hartnäckiger als diese – der gebauten Wirklichkeit nur bedingt entsprechende – Vorstellung von der runden Gestalt des Felsendoms hielt sich dessen Gleichsetzung mit dem Salomonischen Tempel, die in zahlreichen der nahezu 300 bis ins frühe 19. Jahrhundert veröffentlichten Ansichten und Pläne Jerusalems anzutreffen ist.<sup>20</sup>

Es entsprach somit dem Wunschdenken des Verfassers des Artikels in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, Bernhard Beer

<sup>16</sup> Paul von Naredi-Rainer: Salomos Tempel und das Abendland. Monumentale Folgen historischer Irrtümer, Köln 1994, 36.

<sup>17</sup> Ebd., 39.

<sup>18</sup> Ebd., 59.

<sup>19</sup> Allgemeine Zeitung des Judentums, II 101 (23. August 1838), 410.

<sup>20</sup> P. von Naredi-Rainer: Salomos Tempel, 65.

(1801–1861), die Form des sogenannten «Salomonischen Tempels», also diejenige des Felsendoms, in der zu errichtenden Synagoge zu rezipieren. Semper war jedoch anderer Ansicht, wie aus dem Übersichtsblatt zur Synagoge ersichtlich wird, das bereits im April oder Mai 1838 entstand (Abb. 3). Ihm war die Unterscheidung zwischen Salomonischem Tempel und Synagoge nicht nur bezüglich der baulichen Form, sondern auch bezüglich der Funktion geläufig. Denn, so Naredi-Rainer:

Dass auch die jüdischen Synagogen kaum architektonische Gemeinsamkeiten mit dem Tempel aufweisen, liegt [...] am grundsätzlichen Unterschied zwischen der Einmaligkeit des von Gott geschaffenen Tempels und der von einer Reihe verschiedener Faktoren abhängigen, keineswegs festgelegten Gestalt der Synagogen.<sup>21</sup>

Semper konnte sich diesbezüglich auf konkrete Beispiele verlassen, gab es doch damals in Dresden nicht nur ein Modell des Salomonischen Tempels, sondern auch – wie ich zeigen werde – ein solches des Bautypus der Synagoge.

### Das Hamburger Modell des Salomonischen Tempels

Semper hatte bei seiner Ankunft in Dresden das wohl grösste Modell des Salomonischen Tempels vor Augen, und zwar dasjenige, das der Hamburger Ratsherr und Jurist Gerhard Schott (1641–1702), so wird vermutet, in den 1680er Jahren in Auftrag gegeben hatte<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Ebd., 116.

<sup>22</sup> Bernd Vogelsang: «Archaische Utopien». Materialien zu Gerhard Schotts Hamburger «Bühnenmodell» des Templum Salomonis, Diss. Köln 1981, 22. «Der früheste und einzig authentische Hinweis auf die Existenz des Modells stammt aus dem Jahre 1694 und besagt eigentlich nur, dass es sich zu dieser Zeit im Besitz von Gerhard Schott befand.» Etwas früher datiert wird das Modell von Hans Reuther, der schreibt: «Man kann davon ausgehen, dass mit dem Tempelmodell um 1680 begonnen worden war.» Hans Reuther: Das Modell des Salomonischen Tempels im Museum für Hamburgische Geschichte, in: Niederdeutsche Beiträge zur Kunstgeschichte, XIX, München, Berlin 1980, 161–198, hier 162. Falls das



(Abb. 4 und 5). Dessen «Architekt», so konnte Bernd Vogelsang nachweisen, war Johann Jakob Erasmus.<sup>23</sup> Er gehörte offenbar zum technischen Personal der Hamburger Oper, deren Besitzer Gerhard Schott war. Die Oper am Gänsemarkt war die erste Bürgeroper im deutschsprachigen Gebiet. Spätestens ab 1694 war das Modell in Hamburg dem Publikum zugänglich.<sup>24</sup> Doch Semper, als gebürtiger Hamburger, hatte das Modell nicht in der Hansestadt gesehen. Denn von dort war es zum Verkauf nach London geschickt worden und konnte 1724 gegen Entgelt im Opernhaus am Haymarket und später im Gebäude der Royal Exchange besichtigt werden.<sup>25</sup> Die Anschaulichkeit des Modells wurde in der Begleitbroschüre für die englischen Besucher explizit hervorgehoben:

Hence all those that would dive into the Knowledge of the Scripture as to Circumstances of Places concerning the Holy Temple, which being here traced with the utmost Care and Labour, may by Inspection of its Model, get more Knowledge in one Hour's Observation, than in reading the most authentick Authors several Years.<sup>26</sup>

Bühnenmodell anlässlich der Uraufführung des Singspiels *Der Verstörung Jerusalem* im Jahr 1692 eventuell als Bühnenrequisit benutzt und ausgestellt wurde, wäre bei einer in der Literatur genannten Entstehungszeit von sechs Jahren mit der Aufnahme der Arbeit am Modell um 1685 zu rechnen. Vgl. auch Anm. 29.

<sup>23</sup> B. Vogelsang: «Archaische Utopien», 35. Die Lebensdaten von Johann Jakob Erasmus (auch Erasmi) konnten bisher nicht ermittelt werden.

<sup>24</sup> Michael Korey: Der Tempel Salomonis und das Juden-Cabinet im Dresdner Zwinger. Eine Spurensuche, in: Michael Korey, Thomas Ketelsen (Hg.): *Fragmente der Erinnerung. Der Tempel Salomonis im Dresdner Zwinger*, Dresden, Berlin 2000, 14.

<sup>25</sup> M. Korey: *Der Tempel Salomonis*, 14–15. Korey zitiert eine Annonce im *London Journal* vom 29. August 1724: «A few Days ago arrived here from Hamburg [...] the finest Model of the Temple of Solomon that has been seen.»

<sup>26</sup> Anonymus: *The Temple of Solomon, with all its Porches, Walls, Gates, Halls, Chambers, Holy Vessels, the Altar of Burnt-Offering, the Molten-Sea, Golden-Candlesticks, Shew-Bread Tables, Altar of Incense, the Ark of the Covenant, with the Mercy-Seat, the Cherubims, etc./ as also The Tabernacle of Moses, with all Its Appartenances according to the several Parts thereof; contained in the following Description and annexed*

Im Text wird auch auf den Anstoss zur Herstellung des Modells hingewiesen:

The Motive of forming this Model of Solomon's Temple, which is now seen here in London, was an Opera representing the Destruction of Jerusalem, acted at Hamborough; and as the Opera-House was built at the Charge of Counsellor Schott, a Man very learned and judicious, much Renown'd for the Pains he took to represent his Scenes in the most accurate Manner, and altogether conform to Antiquity.<sup>27</sup>

Hingewiesen wird auf die Oper oder das «Sing-Spiel» *Die Verstörung Jerusalem*.<sup>28</sup> Thema war der Aufstand der Juden gegen die Römer (66–70 n. Chr.) und die darauffolgende Zerstörung des Tempels durch den römischen Befehlshaber und späteren Kaiser Titus. Die Oper mit der Musik von Johann Georg Conradi (1654–1699) und dem Libretto von Christian Henrich Postel (1685–1705) wurde 1692 an zwei Abenden im Hamburger Opernhaus uraufgeführt.<sup>29</sup>

Im Text der Begleitbroschüre wird somit moniert, dass der Anlass zur Entstehung des Modells die Uraufführung des Singspiels *Die Verstörung Jerusalem* sei. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Schott dieses schon vorher in Auftrag gegeben hatte und dass er das Modell anlässlich der Uraufführung als Werbemittel einsetzte und für das Publikum ausstellte – vermutlich in einem Gebäude

Copper Cuts. Erected In a proper Model and material Representation, London 1724, (1–4) (To the Benevolent reader), i–iv (Einführung), 1–32 (Beschreibung des Salomonischen Tempels), 2–4, 9–15 (Beschreibung der Stiftshütte Moses'), 12 Kupferstiche zu Tempel und Tabernakel. To the Benevolent Reader, (2).

<sup>27</sup> Anonymus: The Temple of Solomon, To the Benevolent Reader, (3).

<sup>28</sup> Der Verstörung Jerusalem / Erster Theil. Oder die Eroberung des Tempels. In einem Sing-Spiel vorgestellt. Gedruckt / Im Jahr 1692; Der Verstörung Jerusalem / Ander Theil. Oder die Eroberung der Burg Sion. In einem Sing-Spiel vorgestellt. Gedruckt / im Jahre 1692. Zit.: B. Vogelsang: «Archaische Utopien», 58.

<sup>29</sup> Vogelsang vermutet die Verwendung des Modells allenfalls im ersten Theil, 3. Akt, Szene 11. Vgl. B. Vogelsang: «Archaische Utopien», 60. «Tib. Alexander mit einem Trup Römischer Soldaten und etlichen gefangenen Juden.» «Das Theatrum öffnet sich und siehet man hinten in der Ferne den Tempel brennen.»

hinter dem Opernhaus.<sup>30</sup> Immer wieder werden in den Quellen die hohen Kosten genannt, welche die Herstellung des Modells dem Auftraggeber verursachte.<sup>31</sup>

The same great Man taking an extream Delight in the Contemplation of this Magnificent, and through the whole World renown'd Building, He at last resolv'd, not regarding the Charges he would be at, to form a proper Model of so incomparable a Piece of Architecture.<sup>32</sup>

Nach Schotts Tod im Jahr 1702 ging das Modell an dessen Erben.<sup>33</sup> Es wurde 1724, wie der Begleittraktat belegt, nach London gebracht und ausgestellt. Dabei war das Ziel dieser Überführung ein Verkauf zu bestmöglichstem Preis.

Im Londoner Traktat werden die Vorzüge des Modells hervorgehoben («the best Patern of Architecture»),<sup>34</sup> und zur Betonung des architektonischen Vorbildcharakters des Salomonischen Tempels wird Leonhard Christoph Sturm (1669–1719) zitiert und Bezug genommen auf seine Ausgabe von Nikolaus Goldmanns *Vollständiger Anweisung zu der Civil- Bau-Kunst*.<sup>35</sup> Goldmann/Sturm werden an dieser Stelle auch in Übersetzung zitiert: «The most worthy

<sup>30</sup> B. Vogelsang: «Archaische Utopien», 27.

<sup>31</sup> Die Herstellungskosten, wie sie in den Quellen angegeben werden und von Vogelsang überprüft wurden, belaufen sich auf rund 5 500 Reichstaler oder 16 000 Mark Hamburgische Courant. Vgl. B. Vogelsang: «Archaische Utopien», 27 u. 29. Aus den Quellen wird nicht deutlich, ob der Auftraggeber Gerhard Schott für die Besichtigung des Modells ein Eintrittsgeld verlangte, wobei dies plausibel erscheint, da auch in London ein Eintrittsgeld verlangt wurde. Dafür spricht auch, dass die Pläne im Traktat teilweise in Deutsch angeschrieben und die Illustrationen Spuren getilgter deutscher Beschriftungen aufweisen.

<sup>32</sup> Anonymus: The Temple of Solomon. To the Benevolent Reader, (3).

<sup>33</sup> B. Vogelsang: «Archaische Utopien», 31.

<sup>34</sup> Anonymus: The Temple of Solomon. To the Benevolent Reader, (2).

<sup>35</sup> Nikolaus Goldmann: *Vollständige Anweisung zu der Civil-Bau-Kunst*, hg. von Leonhard Christoph Sturm (1696), Braunschweig 1699. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/goldmann1699> (30.6.2019) Dieses von Goldmann verfasste und von Sturm überarbeitete Werk, dessen Erstausgabe 1696 erschienen ist, gehört zu den wichtigsten deutschsprachigen Schriften zur Architektur der frühen Neuzeit.

astonishing Edifice of Solomons Temple [...] to which all the Seven Miracles of the World together, so much talk'd of, are not to be compar'd [...].»<sup>36</sup> Im Londoner Traktat wird zudem über Goldmann/Sturm auch auf Juan Bautista Villalpando (1552–1608) referiert, der dem Tempel Ezechiels ein dreibändiges Werk gewidmet hatte.<sup>37</sup> Die Lobeshymne auf den Modellcharakter des Salomonischen Tempels findet ihren Höhepunkt in der nochmaligen Zitierung Sturms und seiner *Sciagraphia Templi Hierosolymitani*: «saith Sturmius Jun. he learn'd in a short time more by the Meditation of this Edifice, than out of all the Books and Writings of Vitruvius, Vignola, Scamotzius, and all other noted Architects.»<sup>38</sup> Diese Hinweise zeigen, dass sowohl der Auftraggeber des Modells als auch der anonyme Verfasser des Begleittraktates mit den architekturtheoretischen Schriften ihrer Zeit vertraut waren. Der «Catalogus / Einiger Bücher / deren sich Goldmann zu Verfertigung seines Werks bedient

<sup>36</sup> Anonymus: The Temple of Solomon. To the Benevolent Reader, (2); zitiert wird: N. Goldmann: Vollständige Anweisung zu der Civil Bau-Kunst (1696). Das I. Buch der Bau-Kunst. Das II. Capitel. Von den Erfindern der Bau-Kunst, 3. «Vilalpandus, welcher einer von den erfahrensten und verständigsten Baumeistern ist / beweiset / daß solcher Tempel / alle sieben Wunderwercke der Welt zugleich übertroffen habe.»

<sup>37</sup> Jerónimo Prado, Juan Bautista Villalpando: In Ezechielem explanationes et apparatus urbis, ac templi Hierosolymitani commentariis et imaginibus illustratus. Opus tribus tomis distinctum [...], Romae 1596–1604.

<sup>38</sup> Anonymus: The Temple of Solomon, To the Benevolent Reader, (3). Vitruvius: Marcus Vitruvius Pollio (ca. 80/70–15), Vignola: Giacomo oder Jacopo Barozzi da Vignola (1507–1573), Scamotzius: Vincenzo Scamozzi (1548–1616). In Tat und Wahrheit handelt es sich dabei um eine freie Interpretation des Textes von Sturm und ist aus zwei Zitaten zusammengezogen. Vgl. Leonhardus Christophorus Sturmius: *Sciagraphia Templi Hierosolymitani*, Lipsiae 1694, I 7, 3, 51: «Sed nondum sufficit Vitruvium, aut recentiores Vignolam, Scamozzium & ejusmodi celebre Architectonicos ad unguem nosse.» (Es genügt jedoch nicht, Vitruv oder die Neueren wie Vignola, Scamozzi und derselben berühmte Architekten aufs Genaueste zu kennen.); I, 7, 4, 52. «Hinc testari possum, huic ipsi meditationi multo plus in studio Architectonico, quam omnibus scriptis Architectonicis me debere.» (Dies kann ich bestätigen, diese Meditationen haben mir mehr in den architektonischen Studien gegeben als alle architektonischen Schriften.)

hat»<sup>39</sup> wie auch der Londoner Begleittraktat unterstreichen diesen Aspekt im Zusammenhang mit dem Modell.

Die Architekturgeschichte hat dem Schott'schen Modell des Salomonischen Tempels unter diesem Blickwinkel bisher nur wenig Beachtung geschenkt. Denn es verdankt seine Entstehung unter anderem auch dem zeitgenössischen Architekturdiskurs über die Frage nach dem Ursprung der Architektur.<sup>40</sup> So stellen Goldmann/Sturm fest: «Hieraus ist offenbahr / das alle herrlichen Gebäude zu erst / mit den Stadt-Mauern der Stadt Jerusalem umschlossen gewesen / und die erste Herrlichkeit der Baukunst daselbst ihren Sitz gehabt habe.»<sup>41</sup> Im Gegensatz zur Architekturdebatte des 17. und 18. Jahrhunderts sah Semper den Beginn der Architektur nicht in einem einzelnen Gebäude wie beispielsweise dem Salomonischen Tempel, sondern setzte vier konstituierende Elemente an deren Beginn: den Herd, den Erdaufwurf (auch Terrasse oder Substruktion), das Dach und die Wand.<sup>42</sup>

Die Begleitbroschüre zum Modell des Salomonischen Tempels wurde, so ist hier anzufügen, bereits in Hamburg vorbereitet. Die Abbildungen im Anhang sind teilweise mit Beschriftungen in Deutsch versehen. Zudem wurden gewisse Bildlegenden ursprünglich in Deutsch gesetzt, jedoch für die Londoner Ausgabe ausradiert und durch englische Legenden ausgetauscht.<sup>43</sup>

1732 schliesslich, nach kompliziertesten Verhandlungen, wurde das Modell zusammen mit demjenigen der Stiftshütte Moses' – auch dieses unter Gerhard Schott angefertigt – von

<sup>39</sup> N. Goldmann: Vollständige Anweisung zu der Civil-Bau-Kunst (1696), XI–XII.

<sup>40</sup> Vgl. Tessa Morrison: *The Origins of Architecture. An English Sixteenth to Eighteenth Century Perspective*, Champaign, Ill. 2014.

<sup>41</sup> N. Goldmann: Vollständige Anweisung zu der Civil-Bau-Kunst (1696), 3.

<sup>42</sup> G. Semper: *Die vier Elemente der Baukunst*; vgl. dazu auch H. Laudel: Gottfried Semper. *Architektur und Stil*, 87–88.

<sup>43</sup> So in Abb. 1, 2 und 3, wo die Himmelsrichtungen oder Erklärungen in Deutsch angeschrieben sind, oder in Abb. 5, 6, 7, 11, wo Reste der Legenden in Deutsch auszumachen sind.

August dem Starken (1670–1733) erworben.<sup>44</sup> Sowohl der Tempel Salomons als auch die Stiftshütte Moses' waren seine letzten grossen Museumsankäufe. Die beiden Modelle erreichten Dresden nach einer abenteuerlichen Reise am 10. Januar 1733.<sup>45</sup>

Das Modell des Salomonischen Tempels, das eine Seitenlänge von 3.45 Metern und eine Höhe von 86 Zentimetern aufweist, wie auch dasjenige der Mosaischen Stiftshütte wurden in Dresden fast hundert Jahre im sogenannten «Juden-Cabinet»<sup>46</sup> im Wallpavillon des Zwingers ausgestellt. Das «Juden-Cabinet» wurde zu Beginn der 1830er Jahre aufgelöst und die beiden Modelle veräussert. Dies könnte auch mit «den veränderten politischen Verhältnissen im Königreich Sachsen nach 1830/31 [zusammenhängen], mit denen sich auch die Lage der hier ansässigen Juden verbesserte».<sup>47</sup> Erworben und ausgestellt wurden die Modelle vom jüdischen Kaufmann Samuel Elb. Eine Annonce im *Dresdner Anzeiger* vom 1. Juni 1836 macht publik, dass die Modelle in der Nähe der katholischen Hofkirche «zur Ansicht für ein kunstliebendes Publikum aufgestellt» seien.<sup>48</sup> In der Annonce präzisiert Samuel Elb, dass der Tempel in seinen Ausstellungsräumen zu besichtigen sei, «nächst der dabei befindlichen Synagoge, welche auch höchst vollständig und interessant ist».<sup>49</sup> Nach verschiedenen Handwechseln veräusserte der Königlich-Sächsische Verein zur Erforschung und Erhaltung vaterländischer Altertümer das Modell 1910 für 2 270 Mark nach Hamburg, seinem Entstehungsort.<sup>50</sup> Somit hatte Semper nach seiner Ankunft in Dresden im Jahr 1834 nicht nur die zwei wichtigsten israelitischen Bauten, nämlich die Stiftshütte und den Salomonischen Tempel vor Augen, sondern auch den Bautypus der Synagoge.

<sup>44</sup> B. Vogelsang: «Archaische Utopien», 36–56.

<sup>45</sup> M. Korey: Der Tempel Salomons, 15.

<sup>46</sup> Ebd., 12–25.

<sup>47</sup> H. Laudel: Werkverzeichnis 25: Synagoge in Dresden, 181.

<sup>48</sup> *Dresdner Anzeiger*, Mittwoch, den 1. Juni 1836, Nr. 154; Abb. in: M. Korey: Der Tempel Salomons, 23.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd., 24–25.

## Die realisierte Form der Dresdener Synagoge

Im Übersichtsblatt, entstanden im April/Mai 1838, ist Sempers Konzeption der zu erbauenden Synagoge ersichtlich (Abb. 3). Daraus wird deutlich, dass die Beschreibung des zu errichtenden Baues «in orientalischer Gruppierung mit Rotunde und Kuppel»<sup>51</sup> dem Wunschdenken des Verfassers des Beitrags in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* zugeschrieben werden kann. Eine Notiz in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* vom 8. Januar 1839 vermeldet, die Synagoge sei, «was den äussern Ausbau betrifft, vollendet. Die Kuppel mit den beiden Thürmen, das uralte Emblem Israels – den Doppeltriangel, genannt ‹Schild David’s› – an der Spitze, ragt zwischen den protestantischen und katholischen Kirchthürmen der sächsischen Hauptstadt hoch empor!»<sup>52</sup> Der nichtgenannte Autor dieser Zeilen – vermutlich Bernhard Beer, Autor des zitierten Artikel vom 23. August 1838 – hebt wiederum den Kuppelbau hervor, ohne jedoch auf den Grundriss einzugehen. Die beiden Türme der Westfassade sind ihm wichtig, doch wichtiger noch scheinen die Sterne Davids zu sein, welche diese bekrönen.

Semper hat den Grundriss der Synagoge oder des «Gotteshauses», wie er es auch nennt, auf seinem Übersichtsblatt zweimal festgehalten: einmal auf der Ebene des Erdgeschosses, einmal auf der Ebene der ersten Empore. Beim Hauptraum oder Betsaal handelte es sich um einen gerichteten Zentralraum, erweitert mit der nach Westen orientierten Doppelturmfassade und der dazwischen gelegenen Vorhalle. Allerdings befand sich hier nicht der Haupteingang der Synagoge, waren doch die baulichen Verhältnisse zu beengt, so dass der Haupteingang gegen Süden angelegt wurde. Auf dem Übersichtsblatt wurde dieser Tatsache bereits Rechnung getragen, indem Semper sowohl die Westfassade als auch die Südfassade darstellt. Am Aussenbau der Synagoge setzte der Architekt Elemente der romanischen Baukunst ein: insbesondere mit der

<sup>51</sup> Allgemeine Zeitung des Judentums, II 101 (23. August 1838), 410.

<sup>52</sup> Ebd., III 4 (8. Januar 1839), 13.

Doppelturmfassade, aber auch mit den Rundbogenfenstern und den Friesen sowie den «zwerggalerieartigen Öffnungen»<sup>53</sup> am Abschluss des aufgesetzten Oktogons, das mit einem Zeltdach versehen war. Aus diesen wenigen Erläuterungen wird deutlich, dass Semper in der Form der Dresdner Synagoge nicht den Grundriss des Salomonischen Tempels wählte, auf den ich noch eingehen werde. Von jüdischer Seite wird stipuliert, dass die «vier im Quadrat angeordneten Pfeiler», welche, wie es heisst, an die «vier Pfeiler des Stiftszeltes erinnerten».<sup>54</sup> Zusammen mit den zwei zwischen ihnen angebrachten Säulen und ihren drei Arkaden trugen sie die an drei Seiten umlaufende Empore für die Frauen. Heidrun Laudel hat darauf hingewiesen, dass Semper mit der Form des Betsaals als Kubus auf quadratischem Grundriss, der zudem überhöht war vom achteckigen Tambour mit Zeltdach, «an den Typ der orientalisches-byzantinischen Kuppelbauten» angeschlossen habe.<sup>55</sup> Diese Kuppel war ursprünglich in Stein vorgesehen, wurde jedoch wegen der finanziell angespannten Situation der Gemeinde in Holz ausgeführt. Bezüglich der Form der Synagoge als Kuppelbau kann mit Ulya Vogt-Göknil präzisiert werden, dass zu Ende des 14. Jahrhunderts die Moschee in Form eines einfachen Kubus mit Kuppel aufgekommen ist und diese insbesondere nach der Eroberung Konstantinopels monumentale Ausmasse erreichte.<sup>56</sup>

Zusammenfassend können wir sagen, dass sich Semper für die äussere architektonische Form der Dresdner Synagoge von den Westfassaden romanischer Bauten und deren Doppelturmanlagen, wie sie im 11. Jahrhundert geläufig waren, inspirieren liess.<sup>57</sup> Für

<sup>53</sup> H. Laudel: Werkverzeichnis 25: Synagoge in Dresden, 184.

<sup>54</sup> K. Arlt et al.: Zeugnisse jüdischer Kultur, 224.

<sup>55</sup> H. Laudel: Werkverzeichnis 25: Synagoge in Dresden, 183.

<sup>56</sup> Ulya Vogt-Göknil: Grands courants de l'architecture islamique: Mosquées. Photos par Henri Stierlin et Eduard Widmer, Lausanne 1975, 158–159. «Le type de base de la mosquée ottomane, c'est un simple cube surmonté d'une coupole, et jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, la salle unique est restée la formule prédominante.»

<sup>57</sup> Laudel schreibt in diesem Zusammenhang von einer «an den christlichen Kirchenbau angelehnte(n) Westfront». H. Laudel: Werkverzeichnis 25: Synagoge in Dresden, 184.



die kubische Form des Gebetsaaes hingegen scheint er auf orientalische Formen beziehungsweise ottomanische Moscheen auf quadratischem Grundriss mit Kuppel des 14. bis 18. Jahrhunderts zurückgegriffen zu haben. Bezüglich der architektonischen Form können wir von *innovatio*, jedoch nicht von *inventio* sprechen. Zudem ist hervorzuheben, dass Semper sich von der Verwechslung und Vermischung von Salomonischem Tempel, Felsendom und Synagoge nicht beirren liess und für Dresden einen Baukörper mit eigener Identität schuf. Harold Hammer-Schenk hat in Bezug auf die Rundbogenfenster und die zwerggalerieartige Ausbildung am Oktogon und das Zelt-dach auf San Lorenzo in Mailand hingewiesen.<sup>58</sup> Das Innere der Synagoge wurde in orientalischem Stil ausgestattet. Die Formgebung der Kapitelle der Säulen, so konnten wir an anderer Stelle nachweisen, rezipierte diejenigen des Löwenhofs der Alhambra.<sup>59</sup>

### Sempers Beschreibung der Stiftshütte

Die Besprechung des Hamburger Modells des Salomonischen Tempels macht deutlich, dass der Tempel in Jerusalem nicht ohne die Stiftshütte Moses' gedacht wurde, so dass beide Modelle zusammen ausgestellt wurden.<sup>60</sup> Dass es sich bei der Stiftshütte um eine Architektur handelt, geht aus der Londoner Begleitbroschüre hervor: «And this is what has been thought most necessary to mention in the shortest and plainest Method, concerning the Architecture of

<sup>58</sup> Harold Hammer-Schenk: Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert (1780–1933) Hamburg 1981, I 134.

<sup>59</sup> Barbara von Orelli-Messerli: Gottfried Semper's Dresden Synagogue Revised: An Echo of the Alhambra?, in: Francine Giese, Ariane Varela Braga (Hg.): The Power of Symbols. The Alhambra in Global Perspective, Bern 2018.

<sup>60</sup> Das zeigt auch die Tatsache, dass im Londoner Begleittraktat von 1724 in einem ersten Teil der Salomonische Tempel abgehandelt wurde, in einem zweiten Teil die Stiftshütte Moses'. Vgl. dazu: Anonymus: The Temple of Solomon [...] as also The Tabernacle of Moses [...]. A Description of the Tabernacle, London 1724.

the *Tabernacle*, and the Construction of all the Holy Vessels that did belong to it.»<sup>61</sup> Es handelt sich bei der Stiftshütte und dem Salomonischen Tempel um die «Wohnung» beziehungsweise das «Haus Gottes», allerdings mit dem Unterschied, dass die Stiftshütte ein mobiles Heiligtum war, der Tempel ein immobiles. Zwar wurden die Proportionen der Stiftshütte für den Tempel übernommen, doch dieser fiel schliesslich grösser aus. Semper selbst sagte zur Architektur der Stiftshütte: «Das älteste Prachtzelt und das berühmteste unter allen ist die Stiftshütte Mosis, von der wir die genauesten architektonischen Beschreibungen besitzen die überhaupt über Bauwerke des Alterthums zu uns gelangt sind.»<sup>62</sup>

Die Stiftshütte stand in einem heiligen Bezirk, der gemäss der Bibel<sup>63</sup> eine Länge von 100 Ellen und eine Breite von 50 Ellen hatte. Eine königliche Elle entspricht 50 Zentimetern, so dass sich eine Länge von 50 Metern und eine Breite 25 Metern ergibt. Die Ausrichtung erfolgte auf einer Ost-West-Achse, eine Ausrichtung, die die Stiftshütte von Sonnenheiligtümern übernahm.<sup>64</sup> Die Umzäunung war verhängt mit Tüchern (Abb. 6). Der Grundriss des Stiftszelts war aufgeteilt in zwei quadratische Felder (Abb. 7). In einem Vorhof befand sich der Brandopferaltar und das Wasserbecken, das daran anschliessende eigentliche Zeltheiligtum stand auf relativ kleinem Grundriss mit 15 Metern Länge und 5 Metern Breite. Unterteilt war die Stiftshütte in einen Vorraum, das Heilige, dahinter befand sich die Wohnung Gottes, das Allerheiligste. Im Heiligen aufgestellt waren die Menora, der Schaubrottisch sowie in der Mitte vor dem

<sup>61</sup> Ebd., 15.

<sup>62</sup> Gottfried Semper: *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten*, Frankfurt a.M. 1860, München 1863, I 301–302.

<sup>63</sup> 2 Mos 25–27. Rekonstruktion von Nahum M. Sarna, in: Othmar Keel, Ernst Axel Knauf, Thomas Staubli: *Salomons Tempel*, Fribourg 2004, 12, Abb. 4.

<sup>64</sup> Wir beziehen uns bei diesen Ausführungen insbesondere auf die Rekonstruktionszeichnung von Nahum M. Sarna, in: Othmar Keel, Ernst Axel Knauf, Thomas Staubli: *Salomons Tempel*, Fribourg 2004, 12, Abb. 4; vgl. dazu auch: Flavius Josephus: *Jüdische Altertümer*, übers. von Heinrich Clementz, Wiesbaden <sup>14</sup>2002, III 6,2, 155–156.

Durchgang zum Allerheiligsten der Räucheraltar. Abgegrenzt wurde Heiliges und Allerheiligstes durch einen Vorhang. Im Zentrum des Allerheiligsten stand die Bundeslade, das transportable israelitische Heiligtum. Darin aufbewahrt wurden die zwei Steintafeln mit den Zehn Geboten, die Gott Moses übergeben hatte. Das Allerheiligste durfte nur der Hohepriester betreten, und zwar einmal im Jahr, am Tag der Sühne, wie dies auch im Londoner Begleittraktat beschrieben wird.<sup>65</sup>

In seiner Schrift *Die vier Elemente der Baukunst* von 1851 erwähnt Semper die Stiftshütte an zwei Stellen.<sup>66</sup> Die Tatsache, dass er diese im ersten Band von *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten*, knapp zehn Jahre später, in elf Passagen ausführlich erläutert,<sup>67</sup> zeigt zum einen seine intensive Auseinandersetzung mit dem Thema, zum andern das Ausreifen seiner Bekleidungstheorie. Für den detaillierten Beschrieb verweist Semper auf die Mosaischen Bücher sowie auf Flavius Josephus.<sup>68</sup> Die Schilderungen der Stiftshütte setzt Semper beim Leser als bekannt voraus.<sup>69</sup>

Die Fussnote Sempers zur Stiftshütte im *Stil in den technischen und tektonischen Künsten* ist für uns deshalb von Interesse, weil sie Einblick gewährt in das Selbstverständnis des Architekten:

Ihre Aechtheit [der Schilderung der Mosaischen Stiftshütte], das heisst dass sie dem ursprünglichen Texte der Bücher Mosis angehören und dass sie mehr als Erfindungen späterer Zeiten seien, wird zwar in Zweifel gestellt, immerhin aber sind sie schon als Fiktionen, die nothwendig an Derartiges oder Aehnliches anknüpfen mussten das die Erfinder gesehen hatten, von grossem stilgeschichtlichen Interesse.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> «In this Place no Body was permitted to enter, neither Levite nor Priest, but only the High Priest once in a Year, on the great Day of Atonement, on which Day he had Leave to enter it clothed in White. Levit. 16, 3, 4.» The Tabernacle, in: Anonymus: *The Temple of Solomon*, 11.

<sup>66</sup> G. Semper: *Die vier Elemente der Baukunst*, 65 u. 87.

<sup>67</sup> G. Semper: *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten*, I 103, 139, 148, 231, 280, 281, 301, 303, 306, 307, 401.

<sup>68</sup> Dazu Ex 26; Flavius Josephus: *Jüdische Altertümer*, III 6,2–8, 156–161.

<sup>69</sup> G. Semper: *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten*, I 302.

<sup>70</sup> Ebd., 301–302, Fn. 2.

In diesem Fall können wir sagen, dass Semper sich auf eine «sekundäre» Empirie beruft, das heisst auf Augenzeugenberichte und Beobachtungen aus zweiter oder weiterer Hand. Die Stifthsütte Moses' tritt in den Hintergrund, relevant sind für ihn deshalb vielmehr Beschreibungen, die sich auf ähnliche architektonische Phänomene beziehen und die zur Stifthsütte eine beträchtliche zeitliche Distanz aufweisen können. Denn die in der Bibel tradierten Beschreibungen, so Semper, müssen nicht mehr der Wirklichkeit entsprechen, sondern können auf etwas referieren, das möglicherweise anderswo gesehen wurde und das so zu einer angenommenen Rekonstruktion führte. Hier zeigt sich auch das wissenschaftliche Vorgehen Sempers, wie dies Heidrun Laudel erläutert: «Er [Semper] wollte die ›Vorbestandtheile und Grundbedingungen der Form‹ entwickeln, um damit den Sinn für eine stilvolle Gestaltung zu wecken.»<sup>71</sup>

### Sempers Beschreibung des Salomonischen Tempels

Doch auch Semper leitete die Form des Salomonischen Tempels direkt von derjenigen der Stifthsütte ab.<sup>72</sup> Er bezieht sich bei der Schilderung dieses Bauwerks auf die ausführlichen Bibelstellen und auf Flavius Josephus.<sup>73</sup> Die heutige Forschung unterscheidet jedoch zwischen dem historischen Bauwerk, entstanden in der Mitte des 10. Jahrhunderts, also dem vorexilischen Tempel «unter Einschluss seiner gesamten baugeschichtlichen Entwicklung während der jüdischen Königszeit», und dem in der Bibel beschriebenen und mit König Salomon in Verbindung gebrachten Bauwerk.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> H. Laudel: Gottfried Semper. Architektur und Stil, 101. Laudel zitiert hier: G. Semper: Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten, I VII.

<sup>72</sup> Ebd., 231: «Ein anderes schlagendes Beispiel gibt die monumentale Verherrlichung des alten Bundes in dem salomonischen Tempel, nach dem eingebildeten oder wirklichen Motive der Stifthsütte in unerhörter Pracht durchgeführt, von welchem später noch zu reden sein wird.»

<sup>73</sup> 1 Kön 6–7; Flavius Josephus: Jüdische Altertümer, VIII 3, 478–484.

<sup>74</sup> Vgl. dazu Jens Kamlah: Der salomonische Tempel. Paradigma der Verknüpfung von biblischer Exegese und Archäologie für eine Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels, in: Verkündigung und Forschung 53/1 (2008) 40–51, hier 41.

Spricht Semper vom «Salomonischen Tempel», so meint er zwar den ersten Tempel der Israeliten in Jerusalem, erbaut unter König Salomon in den Jahren 957 bis 950 v. Chr. und zerstört um 587/586 v. Chr. unter Nebukadnezar II. (um 640–562 v. Chr.), dem König von Babylon. Dieses Ereignis markiert auch den Beginn der ägyptischen Gefangenschaft des Volkes Israel. Erst nach dem Sieg des Perserkönigs Kyros über die Babylonier im Jahr 539 v. Chr. war es den Israeliten möglich, einen neuen Tempel an der Stelle des zerstörten Salomonischen zu errichten. Der Aufbau selbst schien zögerlich vorstatten gegangen zu sein, wird doch die Errichtung dieses zweiten Tempels unter dem Perserkönig Darius in die Zeit zwischen 520 und 515 v. Chr. datiert.<sup>75</sup> In der Folge erwähnt die Bibel eine Restauration und Befestigung des zweiten Tempels in Jerusalem unter dem Hohepriester Simeon (218–192 v. Chr.).<sup>76</sup> Doch die heutige Forschung zieht es vor, von einem völligen Neubau und einem dritten Tempel, nämlich dem Herodianischen zu sprechen. Herodes der Grosse (um 73 v. Chr. – 4 n. Chr.) begann mit diesem Bauwerk um 20 v. Chr., fertiggestellt wurde es erst 28 n. Chr., das heisst mehr als zwanzig Jahre nach seinem Tod.<sup>77</sup>

Semper erwähnt den zweiten Tempel nicht, doch bezieht er sich in seinen Schilderungen sehr wohl auf den dritten, Herodianischen Tempel, nennt ihn freilich den Salomonischen:

Ein sicheres und bemerkenswerthes Zeugnis [...] liefert uns Flavius Josephus, der im 17ten Buche seiner jüdischen Alterthümer von einem Aufstande der Juden gegen die römische Besatzung der Burg von Jerusalem berichtet, der bald nach dem Tode Herodes des Grossen (2 Jahre n. Chr.) ausbrach und wobei die Stoa des Tempelhofes in Brand gerieth.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> O. Keel et al.: Salomons Tempel, 12.

<sup>76</sup> Ebd., 15.

<sup>77</sup> Martin Steiner: Der Herodianische Tempel (20/19 v. Chr. – 70 n. Chr.). Archäologische und literarische Zeugnisse (Vortrag 11.6.2015), <https://www.proscientia.at/none/26/gehaltene-referate> (5.12.2018).

<sup>78</sup> G. Semper: Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten, I 305; Semper datiert den Tod Herodes um 2 n. Chr. und nicht wie heute üblich um 4 n. Chr. Zudem verkürzt er den Fall von Jerusalem etwas summarisch und zitiert einen ersten Aufstand der Juden gegen die Römer. Flavius

Während sich in *Die vier Elemente der Baukunst* und im ersten Band des *Stil in den technischen und tektonischen Künsten* keine Massangaben finden, so sind diese sehr wohl in den Kollegnachschriften seiner Vorlesungen am Eidgenössischen Polytechnikum nach 1 Kön 6–7 angeführt.<sup>79</sup> Möglicherweise ist dies auf eine intuitive Annahme Sempers zurückzuführen – die ebenfalls von der heutigen Forschung vertreten wird –, dass sich «in Bezug auf den Tempelgrundriss [...] das Problem der zu grossen Masse»<sup>80</sup> stellt. Auch Othmar Keel hält fest, dass die in der Bibel angeführten Ausmasse «weit über den der archäologisch dokumentierten Tempel jener Zeit und Region» seien.<sup>81</sup>

Wie intensiv sich Semper um wissenschaftliche Genauigkeit bemühte, geht daraus hervor, dass er sich nicht in Spekulationen verstieg und sich auf die schriftlichen Quellen berief. So sagt er bezüglich möglicher hypothetischer Annahmen zum Tempel und seiner Ausstattung:

Ich verweile nicht bei den berühmten Säulen der Vorhalle aus gegossenem dreizolligem Metall, ob sie frei standen oder Gebälke und darüber einen Thurm trugen, welche Form ihre Kapitäle hatten und derartige andere Fragen, die fast ein jeder anders beantwortet, gehören nicht in diess Kapitel oder führen auf Punkte die bei früheren Gelegenheiten, welche dafür bestimmtere Unterlagen boten, schon besprochen wurden. Das Gleiche gilt von den Opfergeräthen, von dem heil. Apparatus im Innern des Tempels und von dem Throne Salomons, für deren Restaurationen der Phantasie freier Spielraum bleibt, wenn auch die assyrischen und phönikischen Prachtgeräte und heiligen Gefässe, wie wir sie jetzt durch Darstellungen und zum Theil aus wirklichen Exemplaren kennen, uns zwingen sie in etwas konkreterer Weise zu fassen als früher nöthig war.<sup>82</sup>

Josephus: Jüdische Altertümer, XVII 10, 483–491. Die Schilderung der Zerstörung Jerusalems durch die Römer findet sich jedoch bei Flavius Josephus: Geschichte des Jüdischen Krieges, übers. von Heinrich Clementz, Halle 1900, VI 8, 5, 609.

<sup>79</sup> Kollegheft von Eugène Burnand: Styllehre Prof. Semper. Ausgearbeitet von Eugène Burnand. Bauschule II. Cours. Polytechnikum zu Zürich (1869), 205. Zürich, Archiv gta-ETH, Ms 258.

<sup>80</sup> J. Kamlah: Der salomonische Tempel, 49.

<sup>81</sup> O. Keel et al.: Salomons Tempel, 29.

<sup>82</sup> G. Semper: Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten, I 404–405.

Bezüglich des Unterbaus des Salomonischen Tempels nimmt Semper an, dass sich diese bis in heutige Zeit erhalten hätten, schreibt er doch von

merkwürdigen zum Theil erhaltenen Substruktionen des salomonischen Tempelperibolos an der Ostseite des Berges Moriah, von deren eigenthümlicher Konstruktion uns Josephus in der Beschreibung des herodischen Tempelbaues eine sehr interessante, wenn auch im Einzelnen etwas dunkle, Beschreibung gibt.<sup>83</sup>

Was Semper erwähnt, sind «grosse Teile der monumentalen Blöcke des Podests auf der Ost-, Süd- und Westseite»<sup>84</sup> des Herodianischen Tempels. Die heute noch sichtbare Mauer an der Ostseite erlangte Berühmtheit als «Klagemauer».<sup>85</sup> Diese Mauerreste wurden von Semper viel älter eingeschätzt, so dass er sie dem Salomonischen und nicht dem Herodianischen Tempel zuwies.

Um dem Leser die Pracht des Salomonischen Tempels vor Augen zu führen, beruft sich Semper auf Flavius Josephus und dessen Beschreibung des Herodianischen Tempels mit den

trefflich aufgeführten Mauern aus weissem Steine (Marmor) innerlich und äusserlich mit goldüberzogenem skulptirten Cedernholze und mit seltenen Steinen inkrustirt. Gleiche Skulpturen und gleichen Goldglanz zeigten die Getäfel der Decke; der Fussboden war wie alles andere mit Cedernholz und Goldblech bekleidet; golden waren alle Thürpfosten und Thürflügel, und reiches Beschläge aus Gold, in Form von Buckeln, Ketten und Weinranken, erhöhte noch ihren wahrscheinlich unter durchsichtigen Farbenornamenten hervorleuchtenden Reichthum.<sup>86</sup>

Diese ausführliche Beschreibung gibt Gelegenheit, kurz auf die Bekleidungstheorie einzugehen, die für Sempers Architekturtheorie von grosser Bedeutung war.

<sup>83</sup> Ebd., 399.

<sup>84</sup> O. Keel et al.: Salomons Tempel, 15.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> G. Semper: Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten, I 402; Flavius Josephus: Jüdische Altertümer, VIII 3, 478–484, hier 480.

### Sempers Bekleidungstheorie

Die Umhüllung gewisser Teile der Architektur, wie sie Semper bei der Beschreibung des Salomonischen Tempels anführt, hatte er bereits bei der Besprechung der Stiftshütte Moses dargelegt. Ausführlich geht er auf «eine neue sehr folgewichtige [sic] Anwendung des Prinzips der Bekleidung der Architektur der frühesten Zeiten» ein, womit er «die Umhüllung der konstruktiven Theile eines Baues» meint.<sup>87</sup> Mit Metall bekleidet waren, so Semper, die Holzwände, die Pfosten, aber auch Plafond und Boden. Dieses Prinzip verfolgt Semper durch die Kulturgeschichte der Menschheit und beginnt bei den Schilderungen Homers über die Grabmäler in Mykene bis hin zum Pantheon in Rom. Und zur Stiftshütte sagt er:

Das Holzwerk der Stiftshütte, obschon an sich von bester Qualität, war ganz mit Metall überzogen und zwar mit Gold an der Hütte selbst, mit Silberblech an dem Gerüste des Peribolos, dessen Säulen eherne Füße hatten.<sup>88</sup>

Um die Wichtigkeit der Stiftshütte für seine Bekleidungstheorie nochmals hervorzuheben, fasst Semper zusammen:

dafür kann hier ganz am Orte und mit grösster Zuversicht behauptet werden dass die Beschreibung der Stiftshütte, obschon wahrscheinlich von der davidischen entnommen und auf das alte Tabernakel Mosis übertragen, zusammen mit der des Tempels Salomonis, einen vollständigen Inbegriff des wichtigen Abschnittes der Stillehre bildet der uns hier beschäftigt, dass in dieser Beziehung die Folgerungen aus den sonst so diskordanten sie betreffenden Nachrichten durchaus keine Zweifel gestatten. Wir können mit ihnen die progressive Entwicklung des elementaren Bauprinzipes der Umkleidung bis zu ihrer innigsten Verbindung und Vermischung mit dem Quaderbau mit grösster Sicherheit nachweisen.<sup>89</sup>

Wenn Semper die Entwicklung von der Zeltbauweise zum Quaderbau evoziert, so sieht er diese grundsätzlich richtig. Beno

<sup>87</sup> G. Semper: Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten, I 302.

<sup>88</sup> Ebd., 303.

<sup>89</sup> Ebd., 401.



Rothenberg (1914–2012) gelang jedoch der Nachweis einer Zwischenstufe, die von Semper nicht in Betracht gezogen wurde. Mit seinen archäologischen Forschungen konnte Rothenberg nachweisen, dass midianitische Zeltheiligtümer um 1150 v. Chr. eine Struktur mit steinerner Umfassungsmauer aufwiesen. Der Hathor-Tempel in Timna, 30 Kilometer nördlich von Eilat in der Wüste Negev, besteht aus Gebäudemauern aus Steinquadern. Während der Zeit seiner Benutzung wurde die ganze Grundfläche mit Textilien überspannt, so dass dadurch die Anlehnung an die Struktur der Zeltbauten ablesbar wird.<sup>90</sup>

### Die Stoffwechseltheorie Sempers am Beispiel von Stiftshütte und Salomonischem Tempel

Wurde bisher gezeigt, dass Semper bezüglich der Stiftshütte und des Salomonischen Tempels eine Argumentationskette entwickelte, die einerseits zur Bekleidungstheorie führte, so sind diese beiden archetypischen Bauten andererseits auch Ursprung seiner Stoffwechseltheorie. Diese zeigt in einem ersten Schritt den Wechsel von der mobilen Bauweise in Holz, Textil, Leder und Metall, wie sie beim Bau der Stiftshütte zur Anwendung kam, zu einer immobilen Bauweise in Stein auf. Semper erläutert, wie sich die mobilen Holzpfeiler der Stiftshütte zu den steinernen Säulen des Tempels entwickelten.

Der Bau der Stiftshütte erregt noch in anderem Sinne in hohem Grade unser stilgeschichtliches Interesse, nämlich durch das Vorkommen der Säulen, die hier noch gleichsam das Mittel halten zwischen dem Möbel und der Säule als architektonischem Glied, und die sich als Zwitterformen dieser Art durch ein Fussgestell charakterisieren das zwischen dem Kandelaberfusse und der dem ganzen Säulensysteme gemeinsamen Plinthe des dorischen Baues als Extremen eine erste Uebergangsform bildet.

<sup>90</sup> Beno Rothenberg: The Egyptian mining temple at Timna. Institute for Archaeo-Metallurgical Studies, University College London 1988; O. Keel et al.: Salomons Tempel, 12.

Doch gehört dieses in das Gebiet der Tektonik, woselbst die angedeutete Erscheinung in ihrem Zusammenhange mit anderen genauer besprochen werden muss.<sup>91</sup>

Desgleichen kann Semper die Bezüge der Oberflächen, also deren «Bekleidung» mit Metall von den entsprechenden Überzügen aus Textil ableiten:

Man vergesse nicht, dass das Prinzip des Bekleidens schwerlich zuerst in diesem metallischen Stoffe ausgeübt wurde, und dass die Stickerei auf Leder, Baumrinde und selbst auf Geweben vorausging, ehe man Metall zu treiben lernte.<sup>92</sup>

Interessant ist, dass Semper die Schilderungen der Stiftshütte Moses' und des Salomonischen Tempels in der Bibel als Wahrheiten auffasst, die jedoch, wie er betont, zu relativieren seien:

Nicht dass ich glaubte, die alten Tempel wären wirklich so allmählig aus dem Provisorium herausgebildet worden; [...] Es sind dies durchaus keine Hypothesen, sondern bestimmte Wahrheiten! Wer kann sie noch bezweifeln, der die Bibel und die Entstehung des Salomonischen Tempels kennt?<sup>93</sup>

Grundsätzlich ändert sich an der Position Sempers bezüglich des Wahrheitsgehalts der Schilderungen der Bibel in seinen Schriften von 1851 und 1860 nichts, auch wenn ihm diesbezüglich hin und wieder Zweifel kommen. Jedoch ist es diese absolute Verknüpfung von historischem Bauwerk und Beschreibung in der Bibel, die von der heutigen Forschung hinterfragt wird. So schreibt Othmar Keel: «Vielleicht beschreiben die Texte in 1 Könige 6–9 einen Ausbauzustand, der erst erheblich später erreicht wurde.»<sup>94</sup> Damit soll angedeutet werden, dass das Thema Salomonischer Tempel auch für die heutige Forschung nicht abgeschlossen ist, dass vielmehr weitere archäologische Untersuchungen – soweit sich diese heute als möglich erweisen – heranzuziehen sind und insbesondere, so

<sup>91</sup> G. Semper: Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten, I 306–307.

<sup>92</sup> Ebd., 306, Anm. 1.

<sup>93</sup> G. Semper: Die vier Elemente der Baukunst, 76, Anm. \*.

<sup>94</sup> O. Keel et al.: Salomons Tempel, 9.

Jens Kamlah, der literarischen Gattung und der Intention der Bibelschilderung vermehrt Beachtung zu schenken ist:

Bislang wurde er [der Bibeltext] zumeist im Sinne einer «Baubeschreibung» oder einer «Bauerzählung» verstanden, also im Sinne eines Textes, dessen wesentliches Anliegen in der akkuraten Augenzeugen-Beschreibung eines realen Gebäudes bestand. Falls dagegen die überdimensionalen Masse im Mittelpunkt des Textes stehen sollten, dann läge seine Gattung im Bereich einer idealtypischen Schilderung des Heiligtums.<sup>95</sup>

## Schluss

Im ersten Teil konnte ich zeigen, dass der zerstörte Tempel in Jerusalem, auch wenn er lange Zeit mit dem Felsendom verwechselt wurde, ein emblematisches Bauwerk war, das seit der Zeit der Kreuzfahrer architekturhistorisch in den Blickpunkt der Jerusalemreisenden und der damit zusammenhängenden Reiseliteratur rückte. Ein vermehrtes Interesse fand der erste, unter Salomon erbaute Tempel in der Architekturtheorie der Renaissance. Einen Höhepunkt erreichte die Auseinandersetzung im 17. Jahrhundert mit dem Hamburger Architekturmodell, das sich nicht auf 1 Kön 6–9 berief, sondern an der Vision Ezechiels orientierte. Dabei ging es insbesondere um die Frage des «Urbaus», das heisst des Ursprungs der Architektur.

Eine erste Annäherung Sempers an den Jerusalemer Tempelbau erfolgte, so ist zu vermuten, anlässlich der Erbauung der Dresdner Synagoge, jedoch nicht im Hinblick auf eine Imitation, sondern auf eine Abgrenzung. Bezüglich der Mosaischen Stiftshütte und des Salomonischen Tempels konnte ich zeigen, dass Semper sich vermehrt auf die Empirie und weniger auf die Materialevidenz verliess. Dabei handelt es sich um eine «sekundäre» Empirie, denn der Architekt konnte sich nicht auf eigene Beobachtungen verlassen, sondern war auf Schilderungen in der Bibel oder des Flavius Josephus angewiesen. Doch gleichzeitig mit Sempers Untersuchungen fand ein Aufschwung der Forschungen zu orientalischen Kulturen statt, so dass

<sup>95</sup> J. Kamlah: Der salomonische Tempel, 50.

er Artefakte im Louvre und später im British Museum studieren und seine theoretischen Überlegungen verifizieren konnte.<sup>96</sup>

Die Bewunderung, die Semper dem Salomonischen Tempel entgegenbrachte, wird verständlich in Anbetracht seiner eigenen baukünstlerischen Tätigkeit. Konnte er im Königreich Sachsen bis zu seinem Exil im Jahr 1849 an seinen Bauten, insbesondere aber am Opernhaus in Dresden, eine Üppigkeit entwickeln, die von einer royalen Repräsentationspflicht gefordert wurde, so änderte sich dies mit der Übersiedlung nach Zürich und der Aufnahme seiner Lehr- und Bautätigkeit. Sowohl in Zürich an den Bauten des Eidgenössischen Polytechnikums als auch in Winterthur am Stadthaus wurden ihm von den städtischen Behörden Architekten zur Seite gestellt, die Budget und Ausführung zu überwachen hatten. Wichtige Ideen der Innenausstattung konnten so nicht realisiert werden, wie die von ihm geplante Ausmalung und die von ihm entworfenen Kandelaber für die Aula des Polytechnikums. Obwohl in gewissen Fällen erst nach der Fertigstellung des Baus realisiert, wurden sie in bescheidenerem Umfang als von Semper geplant ausgeführt. Der innere und äussere architektonische Reichtum der Mosaischen Stiftshütte und des Salomonischen Tempels, wie dieser in der Bibel und bei Flavius Josephus geschildert wird, konnte in Semper nur wehmütige Gefühle wecken und führte ihm die latent empfundene schweizerisch-demokratische Kargheit noch eindringlicher vor Augen.

<sup>96</sup> H. Laudel: Gottfried Semper. Architektur und Stil, 104.

# Abbildungen

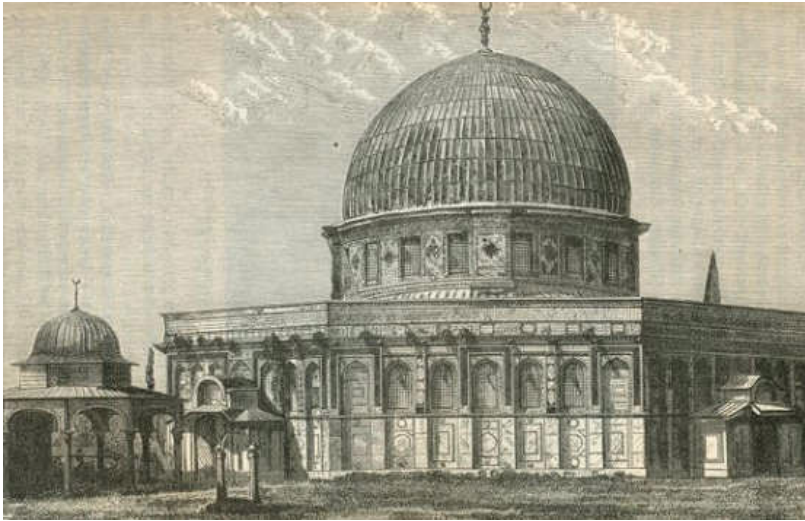


Abb. 1: Felsendom auf dem Tempelberg in Jerusalem  
Aus: Paul Wilhelm von Keppler: Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient, Freiburg i. Br. 1895

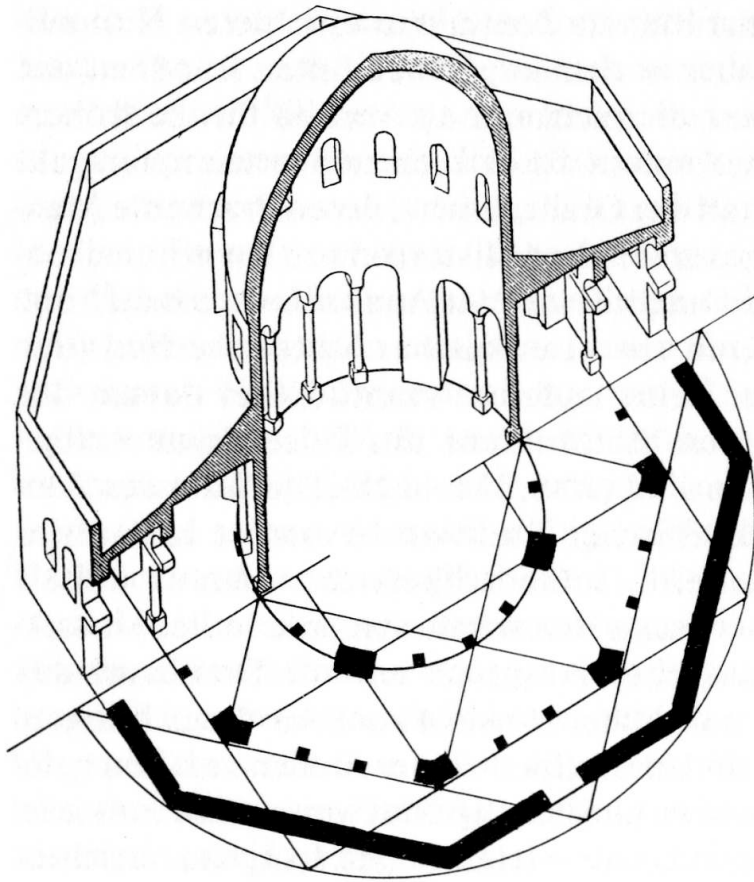


Abb. 2: Felsendom in Jerusalem. Isometrie nach K.A. Creswell, 1932  
Aus: P. von Naredi-Rainer: Salomos Tempel, 38

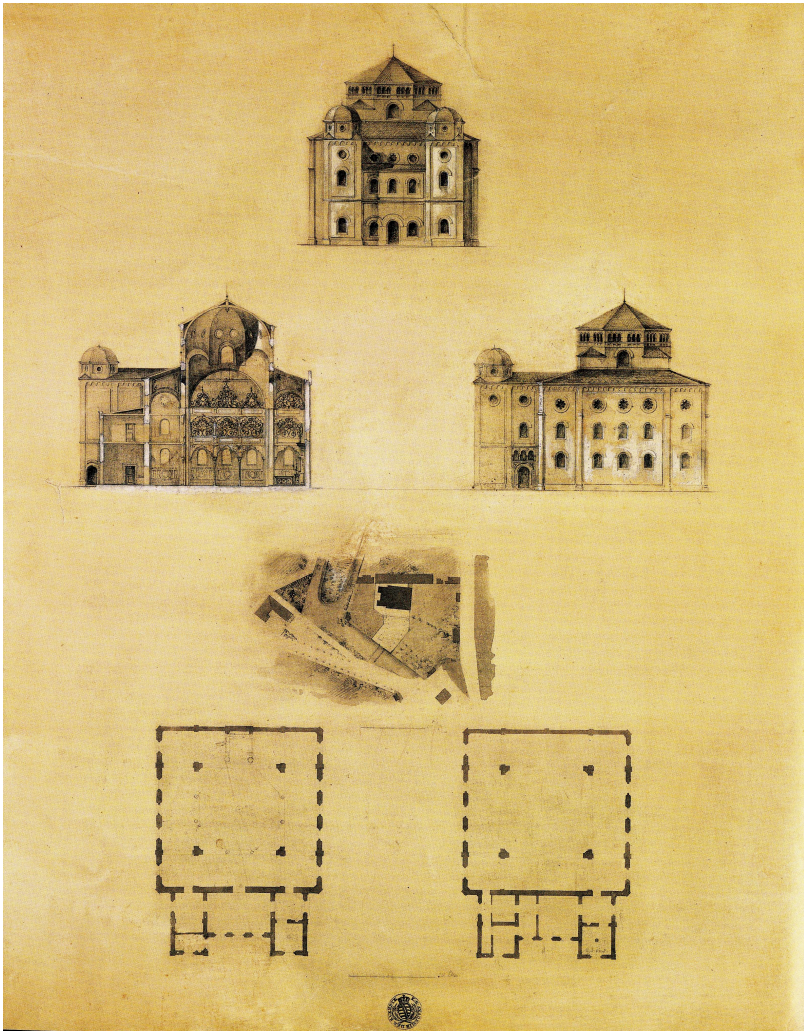


Abb. 3: Gottfried Semper: Übersichtsblatt des zweiten Projekts der Synagoge in Dresden mit Lageplan, Ansicht Eingangsseite, Seitenansicht, Längsschnitt sowie zwei Grundrissen. April/Mai 1838, H. 53.8 cm, B. 44.4 cm. Bleistift laviert, weiss gehöht auf getöntem Papier. Standort: Archiv und Kustodie der Hochschule für Bildende Künste, Dresden



Abb. 4: Johann Jakob Erasmus: Modell des Salomonischen Tempels nach Juan Bautista Villalpando (1692). In der Mitte hinten der eigentliche Tempel. Standort: Museum für Hamburgische Geschichte, Foto: Ulrike Pfeifer



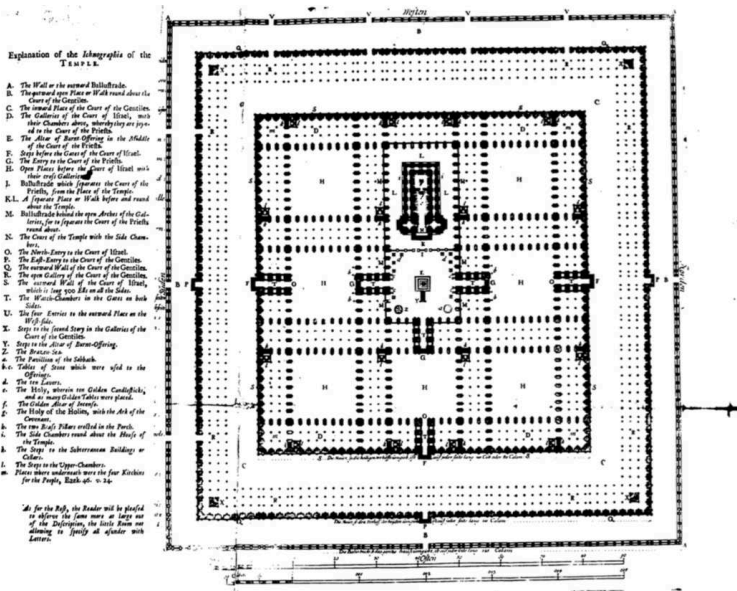
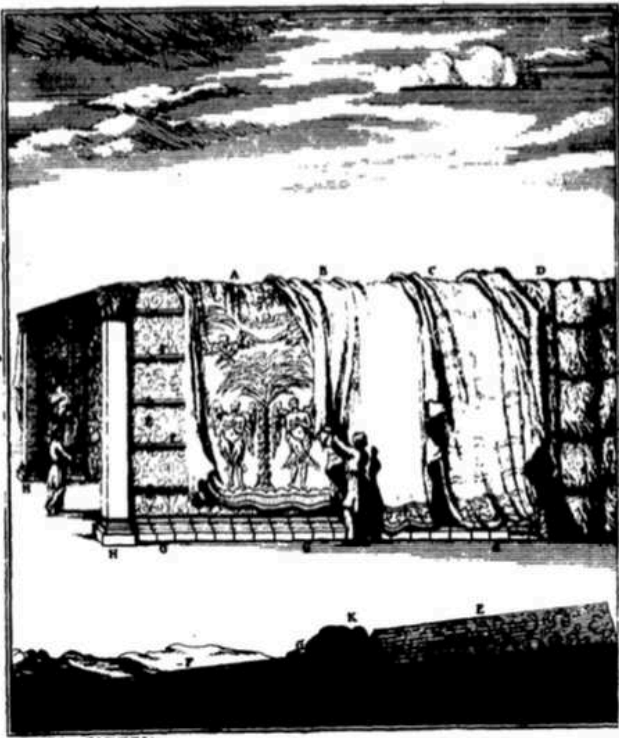


Abb. 5: Grundriss des von Gerhard Schott in Auftrag gegebenen Salomonischen Tempels  
 Aus: Anonymus: The Temple of Solomon (1724), Abb. 2



**The PROSPECT of the TABERNACLE on the Inside  
and on the Sides.**

Abb. 6: Ansicht der Mosaischen Stiftshütte

Aus: Anonymus: The Temple of Solomon (1724), Abb. 4

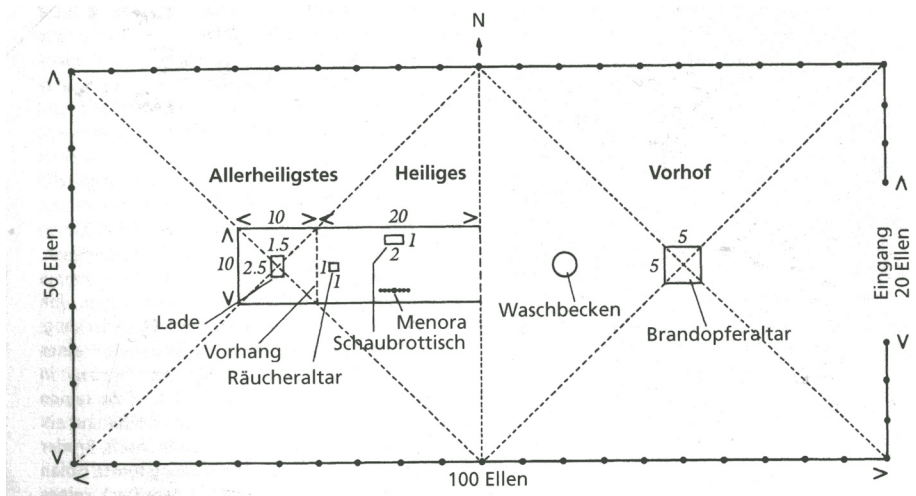


Abb. 7: Grundriss des Zeltheiligtums nach Ex 26 in der Rekonstruktion von Nahum M. Sarna. Eine königliche Elle entspricht ca. 50 cm.  
Aus: O. Keel et al.: Salomons Tempel, Fribourg 2004, 12

conexus 2 (2019) 212–245

© 2019 Barbara von Orelli-Messerli. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.013>

PD Dr. Barbara von Orelli-Messerli, Universität Zürich, Kunsthistorisches Institut, Rämistrasse 73, 8006 Zürich  
[Barbara.vonOrelli@khist.uzh.ch](mailto:Barbara.vonOrelli@khist.uzh.ch)

Wolfgang Rother  
Widersprüchliche Selbstidentität  
oder Nichtidentisches?  
Zur Kritik eines Grundkonzepts  
der Spätphilosophie Nishida Kitarōs

---

I.

Was mich zu der im Titel formulierten Frage inspiriert hat, ist die Intuition, dass der für die Spätphilosophie Nishidas zentrale Begriff der widersprüchlichen Selbstidentität (*mujunteki jiko dōitsu* 矛盾的自己同一),<sup>1</sup> der, wie Rolf Elberfeld gezeigt hat, bereits in den frühen Werken des Begründers der Kyōto-Schule angelegt ist<sup>2</sup> und der insbesondere auch in der 1933/34 erschienenen Schrift «Die Welt als dialektisches Allgemeines» (*Benshōhōteki ippansha to shite no sekai* 弁証法的な一般者としての世界)<sup>3</sup> sowie in dem 1935 erschienenen Aufsatz «Selbstidentität und Kontinuität der Welt» (*Sekai no*

<sup>1</sup> Ryōsuke Ōhashi: Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung, Freiburg, München 1990, 50.

<sup>2</sup> Rolf Elberfeld: «Absolut widersprüchliche Selbstidentität». Zur Genese der logischen Grundformel Nishidas von 1911 bis 1937, in: Rolf Elberfeld, Yōko Arisaka (Hg.): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Mit Texten Nishidas in deutscher Übersetzung, Freiburg, München 2014, 119–135.

<sup>3</sup> Deutsche Übersetzung in Yukio Matsudo: Die Welt als Dialektisches Allgemeines. Eine Einführung in die Spätphilosophie von Kitarō Nishida, Berlin 1990, 115–246. Einschlägig für die hier diskutierte Thematik sind 132–134 (zum Widerspruch) und 141–147 (zur Selbstidentität, Kontinuität der Welt und Geschichte).

*jiko dōitsu to renzoku* 世界の自己同一と連続)<sup>4</sup> entfaltet wird, als ein Phänomen posthegelianischer und zugleich hegelkritischer Philosophie gefasst werden könnte, das vergleichbar ist mit dem Konzept des Nichtidentischen, das Adorno in der *Negativen Dialektik* (1966) in seiner Auseinandersetzung mit Hegels Dialektikverständnis entwickelt hat.<sup>5</sup> Eine solche gegenüber Hegel und dem Idealismus kritische Perspektive der Spätphilosophie Nishidas suggerieren Ōhashi Ryōsuke und Matsudo Yukio: Nishida vollziehe, so Ōhashi, eine selbstkritische Abkehr von der religiös-idealistischen Subjektphilosophie des *jikaku* (自覚) – zu verstehen sowohl als buddhistische Erleuchtung wie auch als Selbstbewusstsein im Sinne des deutschen Idealismus –, indem er die Welt (*sekai* 世界), das heisst die soziale, politische, kulturelle und historische Wirklichkeit, ins Zentrum philosophischer Reflexion rückt,<sup>6</sup> indem er, so Matsudo, die «ontologische Priorität der Welt vor dem denkenden Ich» geltend macht.<sup>7</sup> Man könnte dies als einen Paradigmenwechsel von einer idealistischen zu einer materialistischen Dialektik deuten, die – in der Terminologie Adornos – den «Vorrang des Objekts» geltend macht.<sup>8</sup>

Die Leitfragen der nachfolgenden Untersuchung sind daher: 1) Impliziert das Epitheton «widersprüchlich» (*mujunteki* 矛盾的) die von Adorno geltend gemachte prinzipielle Kündigung der Identität oder, wie Nishida schreibt, «Selbstidentität» (*jiko dōitsu* 自己同一), die «die Ruhe des Begriffs als eines Letzten in ihren Sturz» hineinreisst?<sup>9</sup> 2) Wird dadurch, dass Identität oder Selbstidentität als widersprüchlich gedacht wird, der «Identitätszwang», von dem Adorno mit Blick auf Hegel und sein identifizierendes Denken

<sup>4</sup> Deutsche Übersetzung von Elmar Weinmayr, in: R. Ōhashi: *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, 54–118.

<sup>5</sup> Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, VI, Darmstadt 1998, bes. 137–207.

<sup>6</sup> R. Ōhashi: *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, 50.

<sup>7</sup> Y. Matsudo: *Die Welt als Dialektisches Allgemeines*, 52.

<sup>8</sup> Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, 193.

<sup>9</sup> Ebd., 140.

spricht, gebrochen?<sup>10</sup> 3) Impliziert Nishidas Qualifizierung der Identität als widersprüchliche jene Negativität der Dialektik, «gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben»?<sup>11</sup> Und ist 4) in der widersprüchlichen Selbstidentität jener kritische Impetus gedacht, der gegen Totalität opponiert, indem sie sie «der Nichtidentität mit sich selbst überführt» und dem Einzelnen zurückgibt, was das Allgemeine ihm «raubt», nämlich die Freiheit?<sup>12</sup>

Zunächst bedarf die deutsche Übersetzung des Titels des Aufsatzes von 1935, «Selbstidentität und Kontinuität der Welt», einer syntaktischen Präzisierung: Selbstidentität (*jiko dōitsu* 自己同一) meint nicht die Identität eines personalen oder subjektiven Selbst, sondern, wie aufgrund der Voranstellung des Genitivs im Japanischen eindeutig ist, die Selbstidentität *der Welt* (*sekai no jiko dōitsu* 世界の自己同一). Von unstreitiger philosophischer Brisanz – wie auch von politischer Aktualität – ist die Rede von Identität in dem von Nishida anvisierten politischen Kontext kultureller und nationaler Identität, zumal vor dem Hintergrund der ungeklärten – und mithin diskutierten, geltend gemachten und bestrittenen – Verstrickungen der Philosophie der Kyōto-Schule in den japanischen Ultranationalismus.

Elena Lange hat in einer ausführlichen Studie die These vertreten, dass Nishidas Abkehr von der – sei es religiösen, sei es idealistischen – Subjektphilosophie eine Hinwendung zur ultranationalistischen Ideologie darstelle.<sup>13</sup> Ōhashi erwähnt in der Einführung zur ersten Auflage seiner Textsammlung zur Philosophie der Kyōto-Schule, dass die Philosophen um Nishida «angeblich den ›Pazifischen Krieg‹ zu rechtfertigen versucht haben sollen» und hält dem entgegen, dass Nishida und seine Schüler keine Nationalisten gewesen, sondern wegen ihrer kritischen Haltung gegenüber dem

<sup>10</sup> Ebd., 159.

<sup>11</sup> Ebd., 144.

<sup>12</sup> Ebd., 150, 155.

<sup>13</sup> Elena Louisa Lange: Die Überwindung des Subjekts – Nishida Kitarōs 西田幾多郎 (1870–1945) Weg zur Ideologie, Diss. Zürich 2011, bes. Kapitel V: Die Identität der Kultur – Die «Chiffre des Grossen» (1934–1944).

Nationalismus «von der rechtsextremen Seite heftig angegriffen worden» seien.<sup>14</sup> Eine ähnliche apologetische Position vertraten in den 1990er Jahren beispielsweise Ueda Shizuteru oder Yusa Michiko.<sup>15</sup> So erscheint Nishidas Nationalismus in der Argumentationsstrategie seiner Apologeten gewissermassen als Erfindung linker Kritiker. Elena Lange hält solchen Apologien das Faktum entgegen, dass Nishida explizit den Auftrag erhalten und auch angenommen habe, die nationalistische Staatsideologie in der 1943 erschienen Schrift «Das Prinzip einer Neuen Weltordnung» (*Sekai shinchitsujo no genri* 世界新秩序の原理) philosophisch «auszuformulieren».<sup>16</sup>

Zwar verzichtet Ōhashi in der neuen Auflage seiner Einführung auf die oben zitierte apologetische Bemerkung, nicht aber auf den

<sup>14</sup> R. Ōhashi: Die Philosophie der Kyōto-Schule, 13. Nishida wurde offenbar tatsächlich von dem rechtsradikalen Agitator Minoda Muneki angegriffen, der sich aber auch mit anderen Ultranationalisten anlegte; vgl. E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 220–221.

<sup>15</sup> Shizuteru Ueda: Nishida, Nationalism, and the War in Question, in: James W. Heisig, John C. Maraldo (eds.): *Rude Awakenings. Zen and the Kyōto School, & the Question of Nationalism*, Honolulu 1994, 77–106; Michiko Yusa: Nishida and Totalitarianism. A Philosopher's Resistance, in: ebd., 107–131. Ein Nachhall dieser Apologie findet sich bei Takao Todoroki: Nishidas Philosophie des Staates mit besonderer Berücksichtigung der *Studie über das Gute*, in: R. Elberfeld, Y. Arisaka (Hg.): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, 118, der selbst in die kulturalistisch-nationalistischen Vorträge von 1938, «Das Problem der japanischen Kultur» (*Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題; dazu unten Abschnitt III.) eine Kritik an den Ultranationalisten hineininterpretiert, die Nishida «politisch bedroht» hätten. Zu den Rechtfertigungsstrategien vgl. E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 260–273 («Die Argumente der Apologeten: Ueda Shizuteru, Yusa Michiko und Christopher Goto-Jones»). Eine andere Facette apologetischer Nishida-Rezeption stellt der Versuch dar, Nishida nicht als kulturalistisch-nipponistischen, sondern vielmehr als «interkulturellen Philosophen» zu lesen; vgl. dazu Gerrit Strala: Zur Lage der deutschsprachigen Nishida-Rezeption, in: R. Elberfeld, Y. Arisaka (Hg.): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, 387–398.

<sup>16</sup> E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 1–2, 220.

Hinweis, dass «die Marxisten vor dem Krieg» «die Philosophie der Kyōto-Schule und Nishidas nicht als faschistisch betrachtet, sondern positiv geschätzt» hätten.<sup>17</sup> In der neuen Einführung findet sich hingegen zusätzlich der interessante Hinweis, dass die Bezeichnung «Kyōto-Schule» von Tosaka Jun stamme, dem bekannten marxistischen Schüler Nishidas.<sup>18</sup> Tosaka war durchaus, wie Elena Lange geltend macht, «ein nicht unwichtiger Faktor in der Bildung einiger für Nishida signifikanter Begriffe», und Nishida selbst hat ebenfalls «in seinen späten Schriften» die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie rezipiert.<sup>19</sup> Die Sache scheint also vergleichbar komplex zu sein wie der Fall Heideggers, der als Nationalsozialist gleichwohl eine beachtliche Rezeption durch linke und marxistisch-kritische Denker – von Marcuse über Sartre bis hin zu Foucault – erfahren hat. Sehr zu bedauern ist indes, dass die kritisch-marxistische Nishida-Rezeption nicht in Ōhashis Neuausgabe seiner Textsammlung dokumentiert ist.<sup>20</sup>

Die Frage also, die sich im ideengeschichtlichen Kontext stellt, ist, ob der philosophische, von religiösen Implikationen befreite Kern des absoluten Nichts Nishidas strukturelle Ähnlichkeiten mit der negativen Dialektik Adornos aufweist, das heisst, ob Nishidas Begriff der widersprüchlichen Selbstidentität eine vergleichbar kritische Potenz hat wie Adornos Konzept des Nichtidentischen, oder ob er vielmehr ein identifizierendes, das Hegelsche Verständnis

<sup>17</sup> R. Ōhashi: *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, Freiburg, München <sup>3</sup>2012, 13, Fn. 7 = <sup>1</sup>1990, 13, Fn. 8.

<sup>18</sup> Vgl. R. Ōhashi: *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, <sup>3</sup>2012, 13; zu Tosaka und seiner Kritik an der «hermeneutischen» Philosophie Nishidas vgl. Fabian Schäfer: «Philosophie muss alltäglich sein!» – Tosaka Jun und die Aktualität der Philosophie, in: Raji C. Steineck, Elena Louisa Lange, Paulus Kaufmann (Hg.): *Begriff und Bild der modernen japanischen Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2014, 123–151, bes. 126–137.

<sup>19</sup> E. L. Lange: *Die Überwindung des Subjekts*, 143–144, 155–159.

<sup>20</sup> Insofern ist die von Fabian Schäfer besorgte Textsammlung sehr zu begrüßen: *Tosaka Jun: Ideologie – Medien – Alltag. Eine Auswahl ideologiekritischer, kultur- und medientheoretischer und geschichtsphilosophischer Schriften*, übersetzt, eingeleitet und annotiert von F. Schäfer, Leipzig 2011.



des Absoluten als «Identität der Identität und der Nichtidentität» reproduzierendes Konzept<sup>21</sup> und darüber hinaus, wie Paul Maflī geltend gemacht hat, eine ideologische Apologie des totalitären «kaiserlichen Weges» (*kōdō* 皇道) und des «Tennōzentrismus» ist,<sup>22</sup> oder ob er, so die These von Elena Lange, nichts anderes ist als ein «sinnentleertes und bedeutungsloses begriffliches Äquivalent zu Nishidas eklatantem Desinteresse an der soziopolitischen Realität seiner Zeit».<sup>23</sup>

## II.

Was ist unter widersprüchlicher Selbstidentität zu verstehen? Nishida entwickelt eine Definition von Selbstidentität, die sie als *ein* Seiendes und zugleich als die Vielheit dieses *einen* Seienden bestimmt. «Was ich ›Selbstidentität‹ nenne, heisst nicht nur, dass *ein* Ding (*mono* 物) *ein* Ding ist, sondern, dass etwas sich ineins damit, dass es sich verändert, nicht verändert und ineins damit, dass es Vieles ist, Eines ist.»<sup>24</sup> Mit diesem Identitätsbegriff identifiziert Nishida seinen Begriff der Kontinuität: «Auch das, was ich ›Kontinuität‹ nenne, bedeutet solches, nämlich dass etwas ineins damit, dass es Vieles ist, Eines ist.»<sup>25</sup> Kontinuität ist Nishida zufolge «zu denken als [...] Selbstidentität von einander absolut Widersprechendem» (*zettai ni aihan suru mono no jiko dōitsu* 絶対に相反する物の自己同一)<sup>26</sup> oder als absolut widersprüchliche Selbstidentität (*zettai mujunteki jiko dōitsu* 絶対矛盾的自己同一).<sup>27</sup> Diese Selbstidentität von

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), in: Theorie Werkausgabe, II 96.

<sup>22</sup> Vgl. Paul Maflī: Nishida Kitarōs Denkweg, München 1996, 301–305, zit. 303–304.

<sup>23</sup> E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 286.

<sup>24</sup> K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 54.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd., 55.

<sup>27</sup> So Elmar Weinmayr, der in Fn. 3 zur Stelle darauf hinweist, dass 絶対に相反する物の自己同一 (*zettai ni aihan suru mono no jiko dōitsu*) eine

einander absolut Widersprechendem sei, so Nishida, die Bedeutung von «Hegels ‹Dialektik›».<sup>28</sup>

Auch wenn die Definitionen Nishidas an Hegels Dialektik beziehungsweise an seine Bestimmung des Absoluten in der Differenzschrift erinnern mögen, in dem «Entgegensetzen und Einssein» zugleich seien,<sup>29</sup> bleibt Nishidas Verständnis von Dialektik abstrakt-dichotomisch, das heisst, es werden Gegensätze gegenübergestellt – sich verändern und sich nicht verändern, Eines und Vieles, diskontinuierliche Kontinuität, Bejahung-zugleich-Verneinung, Verneinung-zugleich-Bejahung, Subjekt-zugleich-Objekt, Objekt-zugleich-Subjekt, Einzelnes-zugleich-Allgemeines, Allgemeines-zugleich-Einzelnes, Leben und Tod –, um sie dann in Wortkonstruktionen, oft mithilfe des identifizierenden Ausdrucks *soku* (即 gleich, zugleich, nämlich, das heisst, das ist, mit anderen Worten),<sup>30</sup> zu verbinden und zu behaupten, dass das sich Verändernde sich nicht verändere, dass das Viele eines sei, dass die Welt ineins damit, dass sie Sein sei, Nichts sei, dass sie ineins damit, dass sie Bejahung sei, Verneinung sei, dass sie «wirklich subjektiv-objektive, objektiv-subjektive, diskontinuierlich-kontinuierliche Welt» sei, dass Lebewesen «als sterbliche geboren» werden usw.<sup>31</sup>

Was dieser abstrakten «Dialektik» Nishidas fehlt, ist der Hegelsche Sinn für die konkrete Vermittlung, für die Bewegung des Identischen oder Sichselbstgleichen und für das Werden: «Denn die Vermittlung» – so Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des*

«Vorform» von 絶対矛盾の自己同一 (*zettai mujunteki jiko dōitsu*), «einem Zentralbegriff der Spätphilosophie Nishidas», sei.

<sup>28</sup> K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 55.

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), 96.

<sup>30</sup> Vgl. Y. Matsudo: Die Welt als Dialektisches Allgemeines, 93–94, 108–109. Hisao Matsumaru: Nishidas Philosophie und Dialektik, in: R. Elberfeld, Y. Arisaka (Hg.): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, 86, hat Nishidas «*soku-hi* Denkweise» mit dem pantheistischen Ἐν καὶ πᾶν verglichen.

<sup>31</sup> Vgl. K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 54–65, 71–73, 105–106, zit. 71, 106.

*Geistes* – «ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, [...] die reine Negativität oder, auf ihre Abstraktion herabgesetzt, das *einfache Werden*.»<sup>32</sup> Nishida wird seinem Anspruch, mit dem Konzept der widersprüchlichen Selbstidentität an Hegels Dialektik anzuschliessen, der Komplexität und Prozessualität des Gegenstandes aus den unterschiedlichen Bewusstseinsperspektiven, wie sie am Schluss der *Phänomenologie* erscheinen, nicht gerecht. «Der Gegenstand ist also» – so heisst es im Kapitel «Das absolute Wissen» – «teils *unmittelbares Sein* oder ein Ding überhaupt, was dem unmittelbaren Bewusstsein entspricht; teils ein Anderswerden seiner, sein Verhältnis oder *Sein für Anderes* und *Fürsichsein*, die Bestimmtheit, was der *Wahrnehmung*, teils *Wesen* oder als Allgemeines, was dem Verstande entspricht. Er ist, als Ganzes, der Schluss oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelheit, wie die umgekehrte, von der Einzelheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen.»<sup>33</sup> Das heisst, in der Hegelschen Dialektik geht es mitnichten um die Selbstidentität von einander absolut Widersprechendem oder um die absolut widersprüchliche Selbstidentität, sondern um die den Dingen inhärente Differenz, die sich in der Wahrnehmung als Anderswerden der Dinge zeigt und vom Verstand als dessen Wesen erfasst wird.

Insofern – so eine mögliche These, die durch eine genauere Lektüre und Analyse der Philosophie Nishidas zu erhärten wäre – geht Nishida nicht über Hegel hinaus, sondern fällt mit seinem dichotomischen Formalismus hinter ihn zurück und reduziert Dialektik auf ein abstraktes Prinzip von Widersprüchen, die rhetorisch zusammengebunden statt dialektisch vermittelt werden. Dadurch bricht Nishida der Dialektik ihre kritische Spitze. Nishidas diesbezüglichen Hegelianismus stellt auch Matsumaru Hisao in Abrede: In Nishidas Affirmation-Negation (*soku-hi* 即否) gebe es, anders als in der

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: *Theorie Werkausgabe*, III 25.

<sup>33</sup> Ebd., 576.

Hegelschen Dialektik, «keine prozesshafte Vermittlung» zwischen den Gegensätzen.<sup>34</sup>

Während in der Hegelschen Dialektik die Differenzen und Bestimmungen im dreifachen Sinn im Ganzen aufgehoben und mithin aufbewahrt, das heisst existent sind – Hegel spricht vom «verschwundenen Dasein» des Geistes, das im Selbstbewusstsein «aufbewahrt» ist und als «das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt» erscheint,<sup>35</sup> – während die Differenzen bei Hegel also gewissermassen die Entstehung und Entwicklung des Neuen gewährleisten, verschwinden sie bei Nishida in einem totalisierenden und geradezu totalitär anmutenden Allgemeinen: «Das wirkliche Allgemeine muss die Einzelnen bestimmen oder die Einzelnen untereinander vermitteln. So verstanden verneint das Allgemeine die Einzelnen. Radikalisiert man diese Bedeutung des Allgemeinen, so verschwinden die Einzelnen.»<sup>36</sup> Nishidas Kritik am Subjektivismus und Individualismus spielt die Kontinuität der Welt, die sich im «Volk» manifestiert,<sup>37</sup> undialektisch gegen das Verschwinden des Subjekts aus.<sup>38</sup>

Es ist dieses Verschwinden, und zwar das Verschwinden des Einzelnen, das nur «ein Aspekt des Allgemeinen ist»,<sup>39</sup> es ist dieses Verschwinden, das die Signatur der widersprüchlichen Selbstidentität ausmacht. Es ist, wie Nishida geltend macht, weder ein Einzelnes, das unterschiedliche Bestimmungen «vereint», noch ein Allgemeines, das «alles umschliesst», sondern eine «Bestimmung ohne Bestimmendes» oder eine «Bestimmung des Nichts».<sup>40</sup> In ontologischer Hinsicht steht in der Bestimmung des Nichts eine Philosophie auf

<sup>34</sup> H. Matsumaru: Nishidas Philosophie und Dialektik, 88. Allerdings behauptet Matsumaru, dass Nishidas «Ortslogik [...] eine Verbindung der Logik des *soku-hi* und der Hegelschen Dialektik» sei (ebd., 97).

<sup>35</sup> G.W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, 590.

<sup>36</sup> K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 56.

<sup>37</sup> Ebd., 85, 115.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 91, 115.

<sup>39</sup> Ebd., 58.

<sup>40</sup> Ebd., 57.

dem Spiel, die sich dem Lehrgedicht des Parmenides zufolge dem Weg des Seins verpflichtet weiss – «Nötig ist zu sagen und denken, dass *nur* das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht»<sup>41</sup> – und die, wie in Hegels *Wissenschaft der Logik*, vom Sein ihren Ausgang nimmt, wobei Hegel in seiner ersten Anmerkung zum Abschnitt «Einheit des Seins und Nichts» die Eleaten und insbesondere Parmenides als Vertreter der Verabsolutierung des Seins und die orientalischen Denksysteme, namentlich den Buddhismus, als Vertreter einer Philosophie des Nichts erwähnt, gegen deren einseitige Abstraktionen Heraklit «den höheren totalen Begriff des Werdens» geltend gemacht habe.<sup>42</sup> Auf diese spekulativen Zuordnungen kann Nishidas essentialistisch-kulturalistische Theorie einer autochthonen östlichen oder japanischen Philosophie rekurrieren, wie sie in seiner 1934 erschienen Schrift «Östliche und westliche Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen» (*Keijijōgakuteki tachiba kara mita tōzai kodai no bunka keitai* 形而上学的立場から見た東西古代の文化形態)<sup>43</sup> entfaltet wird. Dass die Verabsolutierung des Nichts ebenso wie die des Seins eine Abstraktion und insofern unwahr ist, hat Hegel in der erwähnten Anmerkung explizit geltend gemacht.

<sup>41</sup> Parmenides fr. B 6,1–2.

<sup>42</sup> G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (1812), in: *Theorie Werkausgabe*, V 84.

<sup>43</sup> Deutsche Übersetzung von Nishidas Nichte Takahashi Fumi unter dem Titel «Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen», in: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 19 (1940) 1–19, neu bearbeitet, kommentiert und mit Anmerkungen versehen unter dem aufgeführten Titel von Rolf Elberfeld, in: R. Elberfeld, Y. Arisaka (Hg.): *Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 436–462. Zum ideologischen Charakter und «anti-westlichen Reflex» dieser Schrift vgl. E. L. Lange: *Die Überwindung des Subjekts*, 225–232, bes. 227–230 (Die «Kultur des Nichts» gegen die «Kultur des Seins»).

## III.

Um die politische Dimension von Nishidas widersprüchlicher Selbstidentität zu verstehen, muss man seine 1938 an der Universität Kyōto gehaltenen Vorträge beiziehen, die 1940 unter dem Titel «Das Problem der japanischen Kultur» (*Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題) erschienen sind und die Elena Lange als «das Hauptwerk Nishidas» bezeichnet und die sie mit Blick auf ihre These von Nishidas «Weg zur Ideologie» einer kritischen Analyse unterzieht.<sup>44</sup> Der Text liegt in einer vollständigen französischen Übersetzung von Pierre Lavelle vor.<sup>45</sup> Darüber hinaus gibt es eine deutsche Teilübersetzung von Rolf Elberfeld, die allerdings nur den ersten Vortrag enthält.<sup>46</sup> Den nipponistischen Anspruch des Textes macht Nishida bereits zu Anfang geltend. Die Aufnahme der «Weltkultur» seit der Meiji-Zeit sei, so Nishida, «von unserem eigenen Standpunkt aus schöpferisch» zu «überformen» – dabei geht es Nishida ausdrücklich um die Schaffung einer «neuen Kultur» auf dem Hintergrund «unserer geschichtlichen Kultur».<sup>47</sup> Widersprüchliche Selbstidentität wird in diesem Kontext als das Zusammendenken von Raum und Zeit als Welt und als das Verbinden von Vergangenheit und Zukunft als Gegenwart bestimmt,<sup>48</sup> als «geschichtliches Leben», das sich im «Leben eines Volkes» manifestiere, dessen «Zentrum das Kaiserhaus» sei, in dem die japanische Geschichte jene «widersprüchliche Selbstidentität» bewahre.<sup>49</sup> In diesem Argumentationszusammenhang gewinnen die unverfänglich anmutenden theoretischen Erörterungen über Raum, Zeit und Gegenwart, aber auch über Ort, Geschichte und Gestaltung im Aufsatz «Selbstidentität und

<sup>44</sup> E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 232–273, zit. 232.

<sup>45</sup> K. Nishida: La culture japonaise en question, traduction et introduction par Pierre Lavelle, [Paris] 1991.

<sup>46</sup> K. Nishida: Das Problem der japanischen Kultur (1938), in: R. Elberfeld, Y. Arisaka (Hg.): Kitarō Nishida in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, 427–435.

<sup>47</sup> Ebd., 427.

<sup>48</sup> Vgl. K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 59, 106–113.

<sup>49</sup> K. Nishida: Das Problem der japanischen Kultur, 428, 432–433.

Kontinuität der Welt»<sup>50</sup> nationalistisch-völkisches Kolorit, doch taucht bereits dort in der theoretischen Erörterung der Begriff des Volkes auf, mit dem Nishida seinen Weltbegriff konkretisiert: «Ein Volk ist eine Welt, die ihre eigene Einheit hat.»<sup>51</sup>

Die Ausrichtung der Vorträge über die japanische Kultur erweist sich als unverhohlener Nationalismus, den Nishida explizit als unabdingbar für die Existenz eines Volkes bezeichnet: «Ohne diesen [Nationalismus] können wir vielleicht nicht bestehen [...] Und deshalb meine ich, dass wir in der Tat als Japan in der Welt (*sekai no nihon toshite* 世界の日本として) einen Nationalismus entwickeln müssen.»<sup>52</sup> Ob die Bemerkung am Schluss des ersten Vortrags, dass es nicht genüge, «nur japanische Besonderheiten und Japanisches» (*nihontekina mono* 日本的な物) hochzuschätzen, sondern die «japanische Kultur welthaft» (*sekaiteki* 世界的), das heisst global, zu machen sei,<sup>53</sup> als kulturalistisch verbrämter Imperialismus, als philosophische Rechtfertigung der japanischen «Expansionspolitik» im Pazifischen Krieg zu deuten ist, kann man zumindest, wie Paul Maflī es tut,<sup>54</sup> als Frage aufwerfen – ein nipponistisch-ethnozentrischer Zungenschlag ist jedenfalls unverkennbar.

In den Vorträgen über die japanische Kultur findet sich ein Abschnitt, der zweifellos den Schlüssel für das Verständnis der politischen Dimension der widersprüchlichen Selbstidentität als einer zentralen Denkfigur der Philosophie des Nichts enthält: «In der Geschichte unseres Landes war in allen Epochen stets das Kaiserhaus im Hintergrund der Gesellschaft. [...] In der Geschichte unseres Landes war das Kaiserhaus durch und durch das Sein des Nichts, die widersprüchliche Selbstidentität. Sie ist die übertragene, vom Kaiser gewährte Verfassung des Meiji 明治. In unserem Land bedeutete Restauration (*fukko* 復古) immer Erneuerung (*ishin* 維新). Die Rückkehr in die Vergangenheit ist keine blosser Rückkehr in die

<sup>50</sup> Vgl. K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 59–65, 71–81.

<sup>51</sup> Ebd., 85, vgl. auch 115.

<sup>52</sup> K. Nishida: Das Problem der japanischen Kultur, 434.

<sup>53</sup> Ebd., 435.

<sup>54</sup> P. Maflī: Nishida Kitarōs Denkweg, 309.

Vergangenheit, sondern ein Schritt vorwärts als Selbstbestimmung des ewigen Jetzt. [...] Unser Land stets zum Kaiserhaus zurück, ist eine ständige Restauration.»<sup>55</sup> Was Nishida mit dem Begriff der widersprüchlichen Selbstidentität anvisiert, ist die philosophische Legitimation des Kaiserhauses in einer faktischen Dementierung des Historischen, die ihren Ausdruck findet in der Denkfigur des ewigen Jetzt, in dem Vergangenheit und Zukunft ausgelöscht sind. So wird es möglich, Rückwärtsgewandtheit und Restauration als Fortschritt und Erneuerung umzudeuten. Das Reaktionäre erscheint als Politik der Zukunft.

Kommen wir nochmals auf den Aufsatz zur widersprüchlichen Selbstidentität zurück: «Das wirkliche Allgemeine» – schreibt Nishida dort – «muss die Einzelnen bestimmen oder die Einzelnen untereinander vermitteln. So verstanden verneint das Allgemeine die Einzelnen. Radikalisiert man diese Bedeutung des Allgemeinen, so verschwinden die Einzelnen.»<sup>56</sup> Was hier unter dem Titel der Radikalität gedacht ist, ist die Subordination der Einzelnen unter das Allgemeine – in die Sprache politischer Theorie übersetzt: unter das Kaiserhaus als Inbegriff der japanischen Nation. Diese Subordination ist total und totalitär gedacht und wird in den Vorträgen über die japanische Kultur mit einer Opfermetaphorik religiös überhöht. Das Individuum hat sein Ich total zu negieren und «aufzuopfern» und in den Dienst der nationalen, mithin imperialistischen Mission zu stellen: «Die Moral unseres Volkes besteht notwendigerweise in der Erschaffung der geschichtlichen Welt. Sein Selbst ganz opfern, seine Tätigkeiten dieser Erschaffung widmen, ganz und gar der Erbauer einer geschichtlichen Welt werden, die vom Gestalteten zum Gestaltenden übergeht – so beschaffen ist ohne Zweifel die strahlende Quintessenz unserer nationalen Moral.»<sup>57</sup>

<sup>55</sup> K. Nishida: Das Problem der japanischen Kultur, zit. nach der Übersetzung von E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 251; *La culture japonaise en question*, 64–65.

<sup>56</sup> K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 56.

<sup>57</sup> K. Nishida: *La culture japonaise en question*, 69.



Elena Lange hat darauf hingewiesen, dass sich in Nishidas Tennōideologie ein Nachhall der Propagandaschriften des japanischen Kultur- und Erziehungsministeriums findet.<sup>58</sup> In der Schrift «Grundbedeutung des japanischen Volkskörpers» (*Kokutai no hongī* 国体の本義), die 1937, ein Jahr von den Vorträgen über die japanische Kultur, erschien, heisst es: «Daher ist die Opferung unseres Lebens für den Tennō keine sogenannte Selbstaufopferung, sondern das Fortwerfen unseres kleinen Selbst, um in des Tennō grosser Gnade zu leben und uns als Volk zum wahren Leben zu erheben.»<sup>59</sup> In der totalen Unterwerfung verschwinden die Einzelnen als Einzelne und erhalten ihre Anerkennung als Subjekte – im wörtlichen Sinne: also als Unterworfenen, als zu absolutem Gehorsam verpflichtete Untertanen – nur in ihrer Aufopferung und Auslöschung ihres Selbst. Dieser pervertierten Dialektik Nishidas zufolge muss «das wirkliche Allgemeine [...] ein Einzelnes» sein,<sup>60</sup> was unschwer als philosophische Rechtfertigung einer absoluten, göttlich fundierten Tennōmonarchie verstanden werden kann.

#### IV.

Dass sich meine Intuition bezüglich einer möglichen Verwandtschaft zwischen Nishidas widersprüchlicher Selbstidentität und Adornos Nichtidentischem als gänzlich falsch erwiesen hat, liegt auf der Hand. Um zunächst auf die am Anfang gestellten Fragen zurückzukommen: 1) Nishidas Epitheton «widersprüchlich» impliziert mitnichten eine Dementierung des Identitätsbegriffs. Statt über den Widerspruch zu einem Konzept des Nichtidentischen zu gelangen, verschwindet der Widerspruch in abstrakten Gegenüberstellungen. 2) Auf diese Weise wird der Identitätszwang nicht gebrochen, sondern vielmehr gefestigt und legitimiert. Das Einzelne, Besondere, Nichtidentische geht in der konformen Masse des Volkskörpers

<sup>58</sup> E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 218–219.

<sup>59</sup> K. Nishida: Das Problem der japanischen Kultur, zit. nach der Übersetzung von E. L. Lange: Die Überwindung des Subjekts, 219.

<sup>60</sup> K. Nishida: Selbstidentität und Kontinuität der Welt, 56.

unter, der im Dienst des einzelnen Allgemeinen, des Tennō, steht. 3) Mit Nishidas Konzept der widersprüchlichen Selbstidentität verschwinden sowohl Differenz und Negativität als auch Dialektik. Und 4) schliesslich bleiben in der totalen Subordination des Einzelnen unter dieses Allgemeine Kritik und Freiheit auf der Strecke.

Insofern gelangt Nishida mit seinem Anspruch auf Widersprüchlichkeit gerade nicht über identifizierendes Denken und Identitätszwang hinaus hin zu jener von Adorno geltend gemachten politischen «Utopie», die «über der Identität und über dem Widerspruch» ist, «ein Miteinander des Verschiedenen».<sup>61</sup> Statt durch den Widerspruch Diversität und Pluralität zu gewährleisten, wird Differenz dementiert, um eine nationalistische und letztlich totalitäre politische Theorie des Tennōismus zu etablieren. Im Nichts der widersprüchlichen Selbstidentität wird das Heterogene homogenisiert.

Der späte Nishida pflegt einen Jargon der Dialektik, der den dialektischen Widerspruch, der nach Adorno «Ausdruck des unauflöslich Nichtidentischen» ist,<sup>62</sup> nicht einmal wirklich negiert und damit auch nicht die Hegelsche Figur der Negation der Negation in Betracht zieht, sondern Widersprüche und Gegensätze gewissermassen ins grosse Meer des Nichts versenkt und dort verschwinden lässt. Insofern ist Nishidas Inanspruchnahme von Hegels Dialektik ein Etikettenschwindel. Nishidas widersprüchliche Selbstidentität ist weder dialektisch, und noch viel weniger ist darin etwas von Adornos Nichtidentischem präformiert.

Bezüglich der Frage, ob die Spätphilosophie Nishidas, namentlich die theoretischen, einen philosophischen Anspruch erhebenden Schriften «Die Welt als dialektisches Allgemeines» und «Selbstidentität und Kontinuität der Welt», einen Paradigmenwechsel vom Vorrang des Subjekts zum Vorrang des Objekts vollziehe, wie ihn Matsudo und Ōhashi suggerieren, zeigt die Untersuchung, dass, wie ich im Anschluss an die These Elena Langes sagen würde, in Nishidas Fokussierung auf die «Welt» vielmehr

<sup>61</sup> Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, 153.

<sup>62</sup> Ebd., 162.

ein Paradigmenwechsel von der Philosophie zur Ideologie, also eine Verabschiedung philosophischen Denkens angelegt ist, der in den Vorträgen über die japanische Kultur manifest wird. Die Dementierung des Vorrangs des Subjekts degeneriert bei Nishida zum Vorrang der «Welt», das heisst der Nation, des Volkes und des Kaiserhauses. Identität, zumal Nishidas Selbstidentität, die sich mit dem hier nichtssagenden Epitheton «widersprüchlich» schmückt und in Wirklichkeit jeden Widerspruch zugunsten einer totalitären Harmonie dementiert, ist nach Adorno «die Urform von Ideologie», eine «Anpassungslehre», die der «Unterjochung unter Beherrschungsziele» dient.<sup>63</sup>

conexus 2 (2019) 246–261

© 2019 Wolfgang Rother. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2019.02.014>

Prof. Dr. Wolfgang Rother, Universität Zürich, Philosophisches Seminar,  
Rämistrasse 62, 8001 Zürich

[wolfgang.rother@philos.uzh.ch](mailto:wolfgang.rother@philos.uzh.ch)

<sup>63</sup> Ebd., 151, 155.